Hengstenberg

Der

Prediger Salomo

ausgelegt

von

E. W. Hengstenberg,
Dr. und Professor der Theologie in Berlin.

Berlin, 1859.
L. Oehmigke's Verlag.
(Fr. Appelius.)

Einleitung.

Von großer Bedeutung ist die Feststellung der Zeitverhältnisse des Buches. Sie gewährt nicht nur der Untersuchung über den Verfasser eine sichere Grundlage, sondern sie bildet auch den Ausgangspunkt für das Verständniß, da die Schrift zunächst recht eigentlich eine Gelegenheitsschrift, an das Geschlecht einer bestimmten Zeit gerichtet und zur Ermahnung und zum Troste für dasselbe bestimmt ist.

Der Verf. hat sich in Bezug auf die Zeitverhältnisse einer gewissen Zurückhaltung beflissen, und in offenbarer Absichtlichkeit mehr angedeutet als ausgeführt, woraus es zu erklären ist, daß die Situation, zum großen Schaden der Auslegung des Buches und auch seiner erbaulichen Bedeutung, vielfach ganz falsch bestimmt wurde. Zu diesem blos andeutenden Verfahren hatte er einen doppelten Grund. Zuerst das Bewußtseyn, daß er nur zunächst für das Geschlecht seiner Zeit schrieb, daß sein Buch bestimmt war, einen Bestandtheil der Sammlung des heiligen Buches zu bilden und also der Gemeinde Gottes aller Zeiten zu dienen, ein Bewußtseyn, welches er in C. 12, 11 ausdrücklich ausspricht. War dies, so mußte der Verfasser bemüht seyn, um die allgemeine Anwendbarkeit zu erleichtern, das Besondere hinter dem Allgemeinen zurücktreten zu lassen, das erstere nur leise anzudeuten; gradeso wie in den Psalmen, die einen bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt haben, in der Regel die geschichtlichen Verhältnisse so zart und leise angedeutet sind, daß es einer mikroscopischen Untersuchung bedarf, um sie klar und sicher und vollständig zu entdecken. Einen zweiten Grund hat der Verf. in

C. 10, 20 ausdrücklich angegeben: „Auch in deinem Studierzimmer fluche nicht dem Könige und auch in deinem Schlafgemache fluche nicht dem Reichen, denn die Vögel des Himmels führen die Stimme und die Fittige haben sagen es nach.“ Es war hienach wegen der heidnischen Zwingherrn, die überall ihre Aufpasser hatten, gefährlich mit der Sprache frei herauszugehen. Trotz dieser Zurückhaltung aber kann durch die Zusammenstellung der zerstreuten Züge ein treues und vollständiges Bild der Zeit der Entstehung gewonnen werden.

Fassen wir zunächst ins Auge, was unsere Schrift über die äußeren Verhältnisse des Volkes Gottes zur Zeit ihrer Entstehung enthält.

Es war eine Zeit, in der das Volk Gottes sich in dem Zustande tiefen Elendes befand und der Nichtigkeit anheimgefallen war; denn die Nichtigkeit der gesammten irdischen Existenz weist der Verf. in C. 1, 2—11 nach, damit das unter dem Elende der Zeit seufzende Volk sein Loos in einem milderen Lichte schaue: ist das Elend des Menschen beschieden Theil, ist der Mensch zum Elend geboren, Hi. 5, 7, so wird es nicht soviel auf sich haben, ob es ein wenig mehr glänzend ist oder nicht. Es ist ein süßer Trost für den besonders schwer Leidenden, in gewissem Grade, ja in der Hauptsache, alle Menschen zu Genossen des Elendes zu haben. Ist Alles Eitelkeit, so wird man sich um eine Hand voll mehr Eitelkeit nicht so sehr kränken.

Es war eine Zeit, in der die ganze Herrlichkeit der Salomonischen Zeit geschwunden war, denn ihre Nichtigkeit weist der Verf. von C. 1, 12 bis zu Ende von C. 2 nach, um wegen ihres Verlustes zu trösten, diejenigen zu beruhigen, die nach dieser Zeit in verzehrender Sehnsucht zurückblickten. Geschwunden war die schimmernde Weisheit der Salomonischen Zeit; denn über ihren Verlust beruhigt der Verf. in C. 1, 12—18; geschwunden waren nach C. 2 ihre großen Werke und Anlagen, ihr reicher Besitz, ihre glänzenden Verhältnisse, ihr Leben herrlich und in Freuden; denn daß das Alles „Eitelkeit und windiges Streben“ sey, weist der Verf. deshalb so eingehend nach, damit die an Besitz und an Genuß arme Zeit den Verlust leichter verschmerze.

Nach C. 3, 1—15 war für Israel eine Zeit des Todes eingetreten, der Ausrottung des Gepflanzten, der Zerstörung des Gebauten, der Wehklage, eine Zeit, da sein Gott sich von ihm entfernt und ihm seine Hülfe und Gnade entzogen hatte. Es wurde verfolgt, im Schmelzofen der Trübsal geläutert, stand unter heidnischer Herrschaft.

Nach C. 4, 1—3 war die Erde damals eine Stätte des Unrechtes und der Gewaltthat; es war eine Zeit, da sich der Gedanke mit Gewalt aufdrängte, besser als zu leben sey zu sterben, am besten gar nicht geboren zu seyn. In C. 4, 4—6 tröstet der Verf. sein unglückliches Volk damit, daß es doch nicht die schwere Bürde des Neides zu tragen habe. Dieser Trost setzt voraus, daß das Volk sich damals in einer nichts weniger als beneidenswerthen Lage befand. Nach C. 4, 7—12 stand Israel damals als ein armes Volk den reichen heidnischen Zwingherren gegenüber. Der Zweck ist der, Israel anzuleiten zur rechten Würdigung desjenigen, was die Heiden hatten, sie aber entbehrten, dem durch die Zeitverhältnisse nahegelegten Neide über den Reichthum der Welt, der heidnischen Unterdrücker entgegenzutreten. Wie V. 7—12 das verarmte Volk trösten wegen des Verlustes des Besitzes, so V. 13—16 das geknechtete wegen des Verlustes des Besitzes.

Den Ausgangspunkt von C. 5, 7. 8 bildet die heidnische Tyrannei, unter der das Volk Gottes seufzte. Nach V. 7 sah man damals „Bedrückung der Armen und Raub der Gerechtigkeit in der Provinz", zu der das zur Weltherrschaft berufene Erbe des Herrn herabgesetzt war.

C. 5, 9—19 und Cap. 6 trösten wieder das unter der heidnischen Erpressung seufzende Volk wegen des Verlustes der irdischen Güter; der Heide stellt sich als der Reiche dar, Israel als verarmt.

Nach C. 7 befand sich Israel im Hause der Trauer, dagegen die Heiden saßen im Hause des Gelages, V. 2, im Hause der Freuden, V. 4, waren obenauf und schwebten in Lust und Wonne, V. 5. Es war eine Zeit, die den Gedanken nahe legte, daß der Tag des Todes besser ist, als der Tag, da einer geboren wird,

V. 1, eine Zeit, da man sprach: „was ist es, daß die vorigen Tage besser waren, denn diese", V. 10, eine Zeit, da Israel das Schelten der Weisen vernehmen mußte, die ihm auf Grund seines Elendes seine Sünden vorhielten, V. 5, eine Zeit, welche die Versuchung zum Unmuth und Murrsinn gar nahe legte, V. 9, eine Zeit, da man Gelegenheit hatte die Tugend der Geduld zu üben, V. 8, da man von dem der Gemeinde Gottes gewährleisteten Siege über die Welt nichts wahrnahm, sondern in dieser Beziehung ganz auf das Glauben und Hoffen angewiesen war, V. 6. 8. Nach V. 11. 12 war Israel damals ohne Besitz, dem Tode anheimgefallen. Es ist entblößt von allen andern Gütern, welche dem Volke Gottes zukommen und welche ihm früher zu Theil geworden waren, und reducirt auf den Besitz der Weisheit von oben, die, wie der Verf. ausführt, als das Grundgut zu seiner Zeit die übrigen nach sich ziehen muß. Auch nach V. 19. 20 ist die Macht ganz auf der Seite der Heidenwelt und Israel nur die Weisheit als seine unentreißbare Prärogative geblieben. Nach V. 15—18 ist Israel trotz seiner Gerechtigkeit unglücklich, die Heiden dagegen oder die heidnischen Zwingherrn sind trotz ihrer Bosheit glücklich. Nach V. 21. 22 mußte Israel die Flüche und Lästerungen der Heidenwelt über sich ergehen lassen; die von Gott und Rechtswegen Knechte seyn sollten des von seinen ersten Anfängen zur Weltherrschaft erhobenen Volkes, waren oben auf.

Es war nach C. 8, 9 eine Zeit, „da der Mensch herrschte über Menschen ihnen zum Unglück", eine Zeit nach V. 10, da die Bösen „den Ort der Heiligen", Jerusalem, in Besitz hatten, und zwar hatte dieser Zustand schon lange gedauert, V. 12, das sehnlich erwartete Edict des himmlischen Königes gegen die Usurpatoren hatte schon lange gezögert, V. 11. (Das ganze Buch weiß von keinem andern einheimischen Könige als dem himmlischen, und es ist characteristisch, daß es diesen ohne Weiteres als „den König" bezeichnet (8, 2). Als die Träger der irdischen Herrschaft über das Volk Gottes erscheinen überall die Heiden.)

Nach dem Anfange von C. 9 warf damals die Wirklichkeit dem Glauben gewaltige Steine des Anstoßes in den Weg, machte

an Gott und seinem gerechten Walten auf Erden irre, indem die Loose der Gerechten und der Bösen in einander gewirrt wurden, und drohte in Verzweiflung zu stürzen, welche durch die, so lange man die Sache mit Fleischesaugen betrachtete, wahrhaft verzweifelte Lage des Bundesvolkes nahe gelegt wurde. Während in andern, glücklichen Zeiten die Männer Gottes es als eine wichtige Aufgabe erkannten, dem Leichtsinn zu wehren und auf den Ernst des Lebens hinzuweisen, prägt der Verf. unseres Buches mit der größten Angelegentlichkeit das: „Iß in Freuden dein Brod und trinke guten Muthes deinen Wein" seinen Hörern ein, zum Beweise, wie nahe seiner Zeit die Gefahr finstern Unmuthes lag, wie ihr alle Freude am Leben auszugehen drohte. Wie verzweifelt die Verhältnisse waren, das erhellt auch daraus, daß er so nachdrücklich vor schlaffer Unthätigkeit warnt, C. 9, 10. 11, 4—6; schlaffe Hände finden sich überall da, wo trostlose Verhältnisse, Jes. 13, 7. 35, 3. Ez. 7, 17. Hi. 4, 3.

Characteristisch für die Situation ist C. 10, 6. 7: „Gestellt ward die Thorheit (die überall in dem Buche als die Seele des Heidenthums erscheint) in große Höhen, und die Reichen, (die nach Gottes Wort und Verheißung reich seyn sollten) sitzen in Niedrigkeit. Ich sah Knechte (die von Gott und Rechts wegen Knechte seyn sollten) auf Rossen, und Fürsten (die Mitglieder des zur Weltherrschaft berufenen Volkes, 2 Mos. 19, 6) zu Fuße gehen gleich den Knechten." Den damaligen Zustand der beherrschenden Weltmacht stellt uns C. 10, 11—20 vor Augen: sie bietet das Bild der Bosheit und Thorheit dar, V. 11—15, der König und seine Großen sind der Schwelgerei und Völlerei ergeben, V. 16. 17; nirgends ein sittlicher Halt — überall Faulheit, Ueppigkeit, Allmacht des Geldes; da wird der Ruin nicht ausbleiben können.

Die dargelegten Züge nun passen einzig und allein auf die Zeit der Persischen Herrschaft über das Volk Gottes. Es war dies in dem Zeitraum, welchen die Canonischen Bücher umfassen, die einzige Weltmacht, deren Tyrannei das Volk Gottes in seinem eignen Lande unterworfen war, während der Tempel bestand und der Cultus in demselben ausgeübt wurde, vergl. hier C. 5, 17.

Wie die äußeren, so passen auch die inneren Zustände des Volkes, wie sie sich in unserem Buche darstellen, auf die Zeit der Persischen Herrschaft. Von Bedeutung ist hier zuerst, daß in der Beleuchtung der innerlichen Schäden die Abgötterei nicht vorkommt, welche von Salomo an bis zu der Wegführung in das Babylonische Exil in so hohem Grade versuchlich war, in diesem aber erstarb. Dagegen treten uns hier die specifisch nach-exilischen Feinde entgegen, dieselben, welche Maleachi, der letzte Prophet, in seiner ebenfalls der Zeit der Perserherrschaft, speciell der des Artaxerxes angehörigen Weissagung bekämpft, die Ansätze zum Pharisäismus, eine hohle Gerechtigkeit, welche den Mangel lebendiger Gottesfurcht, inniger Hingabe durch dürftige äußere Werke, Opfer (C. 4, 17), lange Gebete (5, 1. 2) und dergleichen zu ersetzen suchte; der Murrsinn, welcher stets der Begleiter einer geistlosen Frömmigkeit, einer seelenlosen Gerechtigkeit ist, wenn diese sich in ihren Speculationen getäuscht sehen, wenn sie durch die leidige Erfahrung erkennen müssen, daß die Gottseligkeit kein Gewerbe ist; der Geiz, der nur da ertödtet werden kann, wo ein wahrhaftiger Aufschwung der Seele zu Gott stattfindet, den eine Pharisäische Frömmigkeit nicht wegnimmt, sondern anschürt, und der sich in kümmerlichen Zeiten ganz besonders versuchlich erweist: da liegt die Gefahr des Scharrens und Schabens gar nahe. Endlich, auf eine schwere Unglückszeit führt die uns hier entgegentretende Macht der Versuchung zur völligen Abkehr von Gott und seinem Gesetze, des Uebertretens auf den Weg des Bösen, C. 8, 11.

Sind nun das die äußeren und die inneren Zustände des Volkes Gottes, so wird nicht darangedacht werden können, daß das Buch aus Salomos Zeit und von ihm verfaßt sey. Diese Ansicht ist lange Zeit hindurch in der Synagoge und in der christlichen Kirche die herrschende gewesen, zum großen Schaden der Auslegung des Buches, dessen erbauliche Bedeutung sogar zum großen Theile dadurch bedingt ist, daß man die ihm zu Grunde liegenden geschichtlichen Verhältnisse klar und scharf erkenne. Angebahnt wurde die Abwerfung dieses Vorurtheils schon durch den Chaldäischen Paraphrasten, welcher zwar festhält

an der Abfassung durch Salomo, aber annimmt, daß er sich im prophetischen Geiste in die Zeit versetzt habe, da Jerusalem zerstört und das Volk ins Exil geführt worden*), wobei zu bemerken, daß ein ähnliches Auskunftsmittel diejenigen ergriffen, welche, von dem grundlosen Vorurtheil ausgehend, daß alle Psalmen von David verfaßt seyen, bei mehreren erkannten, daß der Inhalt nicht aus den Verhältnissen der Zeit Davids erklärt werden könne. Das Verdienst, die Richtigkeit der Annahme der Salomonischen Abfassung zuerst klar erkannt zu haben, gebührt Grotius**). Auf den Hauptbeweis aber gegen die Salomonische Abfassung, die in dem Buche vorliegenden geschichtlichen Verhältnisse ging dieser noch nicht ein; er blieb stehen bei dem Argumente aus dem späteren Sprachgebrauche. Dann behauptete er auch irrig, das Buch sey unter dem Namen des bußfertigen Salomo geschrieben. Darin blieb er noch zu sehr in der Spur der älteren kirchlichen Ausleger, nach denen das Buch die Frucht der Buße Salomos seyn soll. An Grotius schloß sich als Bestreiter der Salomonischen Abfassung der wunderliche Hermann v. d. Hardt an (de libro Coheleth, 1716), der nirgends im Stande war, einen überzeugenden Beweis zu führen. Die kirchliche Theologie verhielt sich gegen beide ihr mit Recht anstößigen Männer auch in diesem Puncte durchaus nur abwehrend. Es gereicht ihr zur Beschämung, daß der Rationalismus, der gleich in seinen Anfängen sich gegen die Salomonische Abfassung erhob, hier die Wahrheit zur Geltung bringen mußte, zur Ehre dagegen, daß sie nach ihrem Wiederaufleben der Wahrheit willig Gehör gegeben und daß nur ganz vereinzelte schwache und untergeordnete Versuche vorliegen, sich ihr wieder zu entziehen. Wir haben in dem vorliegenden Werke versucht, ihr durch eine geschärftere Betrachtung der ge-

*) Er umschreibt C. 1, 2 also: Cum videret Salomo rex Israel per spiritum propheticum, regnum Roboam filii sui divisum iri cum Jerobeam, filio Nebat, Jerusalem etiam domumque sanctuarii destructum iri, et populum filiorum Israel exulaturum, dixit in verbo suo: vanitas etc.

**) Ego tamen Salomonis non esse puto, sed scriptum serius, sub illius regis tanquam poenitentia ducti nomine. Argumenta ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi, quam in Daniele, Esdra et Chaldaeis interpretibus reperias.

schichtlichen Verhältnisse eine noch solidere Basis zu geben, als die bisherige, und somit die Rückkehr des früheren Vorurtheiles unmöglich zu machen.

Den einzigen Grund, welcher für die Salomonische Abfassung geltend gemacht wird, Salomo werde in der Ueberschrift als Verfasser genannt und trete in dem Buche redend auf, werden wir zu C. 1, 1 zu entkräften suchen. Wir werden nachweisen, daß das Buch nicht blos nicht von Salomo als nächstem Verfasser ist, sondern sich auch nicht dafür ausgiebt von Salomo zu seyn, vielmehr gleich in seinen ersten Worten darauf hindeutet, daß es nicht von Salomo ist.

Mit Unrecht hat man gegen Salomo geltend gemacht, der Verfasser falle in C. 1, 12. 16. 2, 7 aus der Fiction, vergl. z. d. St. Dagegen aber paßt es in der That nicht zu Salomo als Verfasser, wenn die Sache in C. 2, 3. 9 so dargestellt wird, daß Salomo in seinem Sinnengenuß und in seinem Trachten nach Besitz und Glanz überall philosophisch experimentirte. Salomo tritt hier offenbar nicht nach seinem historischen Character auf, sondern als ideale Person, als das Ideal der Weisheit. Auf die nachsalomonische Zeit führt die Hinweisung auf Salomos schlechten Nachfolger Rehabeam in C. 2, 12. 18. 19. Indem der Verfasser sich in C. 12, 9 als „einen Weisen" kundgiebt, verzichtet er darauf mit Salomo persönlich identisch zu seyn.

Hand in Hand mit dem Beweise gegen die Salomonische Abfassung aus den geschichtlichen Verhältnissen geht der aus der Sprache. Diese ist unläugbar nicht die Salomos und seiner Zeit, sondern die des späteren nachexilischen Zeitalters, wie dies im Einzelnen in dem Commentare nachgewiesen worden, man vergl. z. B. was über רעות und רעיון zu C. 1, 14 bemerkt wurde, über חוץ מן in der Bed. außer zu C. 2, 25, über מדינה zu C. 5, 7, über על דברת in der Bed. damit zu C. 7, 14, über פשר zu C. 8, 1, שלטון zu C. 8, 4, בכן zu C. 8, 10. פתגם zu C. 8, 11, גומץ zu C. 10, 8, מדע zu C. 10, 20, בטל zu C. 12, 3.

Einen Beweis gegen die Salomonische Abfassung gewährt endlich auch die Stellung des Buches im Canon, losge=

trennt von den Schriften der Salomonischen Zeit und hinter den Klageliedern Jeremia's, im unmittelbaren Anschlusse an dies letzte unter allen poetischen Büchern und unmittelbar vor den Büchern, welche sich in Geschichte und Weissagung auf die Verhältnisse nach dem Exile beziehen. Hätten die Sammler des Canon das Buch für Salomonisch gehalten, so würden sie ihm sicher nicht seine Stelle zwischen den Klageliedern und Esther angewiesen haben. Man vergl. über die Anordnung des dritten Theiles des Canon, der Hagiographen, Christol. Th. 3 S. 163.

Können wir es als ausgemacht betrachten, daß das Buch innerhalb der Zeit der Persischen Herrschaft abgefaßt wurde, so gilt es noch zu versuchen, ob der Zeitpunct der Abfassung näher bestimmt werden kann. Bei dieser Bestimmung muß uns zuerst die Thatsache leiten, daß das Buch die herrschende Nation als im tiefen Verfall begriffen darstellt, der Thorheit anheimgefallen, C. 10, 1, demoralisirt durch die Ausübung der Zwingherrschaft, C. 7, 7, in Faulheit, Ueppigkeit, Schwelgerei und Mammonismus versunken und überall die Symptome des bevorstehenden Ruines des Staatsgebäudes darbietend, C. 10, 18. 19, C. 7, 1—6. Diese Thatsache erlaubt nicht, an die Zeit des Cyrus zu denken, nöthigt aber nicht über die Zeit des Xerxes hinauszugehen, in der das innere Verderben und der äußere Verfall schon die mächtigsten Fortschritte gemacht hatte, so daß unter ihm die durch unser Buch hindurchgehende Ueberzeugung von der nahenden Catastrophe des Persischen Reiches schon in dem geschichtlich Vorliegenden einen bedeutenden Anknüpfungspunkt hatte. Ueber die Zeit des Xerxes und Artaxerxes hinabzugehen, verbietet der Umstand, daß in dieser Zeit die Sammlung der Canonischen Bücher des A. T. geschlossen wurde, und daß kein Buch oder Buchtheil derselben erweislich über diese Zeit hinabgeht. In dieser Zeit stehen zu bleiben, dazu ladet uns auch der Umstand ein, daß unser Buch sich mit den Erzeugnissen dieser Zeit nahe berührt, am nächsten mit dem Buche des unter Artaxerxes weissagenden Maleachi. Auffallend ist hier schon die specielle Berührung von C. 5, 5 mit Mal. 2, 7. Von viel durchgreifenderer Bedeutung aber ist die Uebereinstimmung in Bezug auf die inneren Zustände

des Volkes. Der Aeußerlichkeitsgeist, die Selbstgerechtigkeit, der keimende Pharisäismus tritt uns in beiden Büchern in gleicher Weise entgegen, so daß kein anderes Buch in dieser Beziehung dem unsrigen so nahe steht. Man vergl. mit dem, was wir in Bezug auf das letztere bereits ausgeführt haben, was in der Christologie Th. 3 in Bezug auf Maleachi bemerkt wurde: „Auf den Vorwurf folgt stehend die Frage der Bestraften, wodurch sie ihn verdient haben, dann die weitere Exposition des Propheten. — Auf diese Weise die Bestrafungen aufzunehmen ist der eigentliche Character der Pelagianischen Verblendung, welche weder sich noch Gott kennt. Wie dieser sich stets gleich bleibt, das konnte nicht treffender bezeichnet werden, als durch die, durch das Ganze hindurch sich stets gleich bleibende Wendung. Der Selbstgerechte tritt uns dadurch leibhaftig vor Augen. — Der Pharisäismus steht in seinen Grundzügen bei Maleachi schon fertig da. Man beachte nur das Vorherrschen des Priesterstandes, den gänzlichen Mangel an tieferer Erkenntniß der Sünde und der Gerechtigkeit, das Pochen auf die äußere Gesetzeserfüllung, den Durst nach den Gerichten über die Heiden, welche allein als Object der göttlichen strafenden Gerechtigkeit betrachtet werden, das Murren wider Gott." Das: „sey nicht allzu gerecht" in C. 7, 16 unseres Buches erhält seinen Commentar aus Mal. 3, 7, wo das Volk auf die Aufforderung: „kehret zurück zum Herrn", antwortet: „worin sollen wir zurückkehren", wozu Abarbanel: impudenter dicitis acsi nesciatis peccatum aut iniquitatem — das Volk ist bei Maleachi mit seinen Leistungen ganz auf dem Reinen, nur der Herr ist im Rückstande; dem Vorwurf über die schlechte Entrichtung der Gelübde, C. 5, 3—5, daraus hervorgehend, daß eine todte Orthodoxie den lebendigen Eigennutz nicht überwinden konnte, entspricht Mal. 1, 8: „Und wenn ihr ein Blindes darbringet zum Schlachtopfer, so ist es nicht böse, und wenn ihr ein Lahmes darbringt und ein Krankes, so ist es nicht böse", V. 14: „Und verflucht sey der Vortheilische, der in seiner Heerde ein Männlein hat, und wenn er ein Gelübde hat, opfert er dem Herrn ein Untüchtiges." Der Murrsinn, die Unzufriedenheit mit Gottes Fügungen tritt uns z. B. entgegen in C. 2, 17: „Ihr ermüdet

den Herrn durch eure Reden und ihr sprechet: wodurch ermüden wir? daß ihr sprechet: jeder, der Böses thut, ist gut in den Augen des Herrn und an ihnen hat er Wohlgefallen, oder wo ist der Gott des Rechtes?" Wie sehr der Geiz die Gemüther einnahm, erhellt aus C. 3, 8, wonach sie Gott sogar am Zehnten und am Hebopfer betrogen. Endlich, dem ungünstigen Totalbilde, welches wir von den inneren Zuständen des Volkes aus unserm Buche erhalten, entspricht die Ueberschrift der Weissagung des Maleachi: „Dies ist die Last, die der Herr redet wider Israel durch Maleachi", eine Ueberschrift, wie sie zu den Weissagungen Haggai's und Sacharja's, der letzten Vorgänger Maleachi's, gar nicht passen würde, und der Umstand, daß Maleachi so nachdrücklich das kommende Gericht ankündigt.

Gegen die Abfassung des Buches um die Zeit des Esra und Nehemia und für „das letzte Jahrhundert der Persischen Herrschaft" hat Ewald ein Doppeltes geltend gemacht. Zuerst, das Buch klage schon „auf eine ganz neue, unerhörte Weise über zu vieles Büchermachen und Lesen." Allein, daß in dieser Beziehung ein Unterschied stattfand zwischen dem letzten Jahrhundert der Persischen Herrschaft, über die wir keinenfalls hinausgehen dürfen, und dem vorletzten, wird sich nicht erweisen lassen; im Uebrigen verweisen wir auf den Commentar zu C. 12, 12. Dann: „ein solcher zerreißender Schmerz und Weheruf der Verzweiflung ging noch nicht durch die ersten Zeiten der Persischen Herrschaft." Diese, meint Ewald, müsse in ihrer letzten Zeit drückender und gewaltthätiger geworden seyn. Allein darüber ist historisch nichts bekannt. Und lassen wir uns nicht dadurch irre führen, daß die einzelnen leuchtenden Puncte in der Geschichte des Volkes unter der Perserherrschaft, die Erlaubniß zum Bau des Tempels unter Cyrus und zum Bau der Stadtmauer unter Artaxerxes, in den kanonischen Denkmälern dieser Zeit ihrem Zwecke gemäß, als Beweise der fortdauernden Erwählung des Volkes und der über ihm waltenden Gnade seines Gottes, besonders hervorgehoben werden mußten, beachten wir, daß was in C. 10, 20 unseres Buches gesagt wird, auch für die anderen unter der Perserherrschaft verfaßten Bücher gilt, daß auch sie eine gewisse Zurückhaltung

beobachten mußten, gehen wir den einzelnen zerstreuten Andeutungen nach, so zeigt sich, daß die Lage des Volkes Gottes unter der Perserherrschaft von Anfang an eine höchst gedrückte, seine Existenz eine geknickte war und tiefe Trauer die Gemüther erfüllte, nur in der Versenkung in Gott ein Gegenmittel gegen die Verzweiflung zu finden war.

Eine tiefe und in Gott getröstete Wehmuth ist der Grundton schon in den „Pilgerliedern", welche der ersten Zeit nach der Befreiung aus dem Exil, der des unterbrochenen Tempelbaus angehören. Es heißt in Ps. 123, 3. 4: „Sey uns gnädig, Herr, sey uns gnädig, denn wir sind gesättigt mit Verachtung. Sehr gesättigt ward unsere Seele von der Sichern Spott, der Verachtung der Hoffärtigen." Die Sichern, die Hoffärtigen sind keine anderen als die Persischen Zwingherren. In Ps. 125, 3: „Denn nicht ruhen wird der Scepter der Bosheit auf dem Loose der Gerechten, auf daß die Gerechten nicht Hand anlegen an die Ungerechtigkeit." Der Scepter der Bosheit ist die Persische Herrschaft. Diese setzte mit ihren Quälereien dem Volke Gottes so hart zu, daß es schwer versucht wurde an seinem Gotte irre zu werden, von ihm abzutreten und an der Bosheit der Bösen Theil zu nehmen, wie uns genau dieselbe Versuchung in C. 8, 11 unseres Buches entgegentritt. In Ps. 126, 5. 6 heißt es: „Die in Thränen säen, werden in Jubel erndten. Sie gehen hin in Weinen, tragend den Saamenzug, sie kommen in Jubel, tragend ihre Garben." Die in Thränen säen ist s. v. a. wir, die wir säen. Die Gegenwart hat nur Thränen, der Jubel gehört nur der Zukunft, dem Gebiete der Hoffnung an. Endlich Ps. 130 beginnt mit den Worten: „Aus der Tiefe rufe ich Dich, Herr." Nicht umsonst hat die Kirche diesen Psalm zum Begräbnißpsalm geweiht. Es ist der Hülferuf des dem Tode anheimgefallenen Israel.

Die Bestechlichkeit der Persischen Beamten erhellt im Einklange mit C. 7, 7: „Geschenk verdirbt das Herz" und C. 10, 19: „das Geld verantwortet Alles" aus C. 4, 5 des Buches Esra: „Und dingeten Rathgeber wider sie zu vereiteln ihren Rath, so lange Kores der König in Persien lebte, bis an das Königreich

des Darius (Michaelis: mercede conducebant, qui pecunia a Cuthaeis accepta auctoritate sua effecerunt, ne Judaeis nunc pergere liceret). In C. 9, 7 desselben Buches wird der Zustand unter den heidnischen Zwingherrn, wie er noch fortbestehe, als der allerelendeste geschildert: sie befinden sich „in Raub und Schaam des Angesichtes"; durch die Mission Esra's haben sie jetzt „ein wenig Leben in ihrer Knechtschaft" erhalten. „Wir sind Knechte — heißt es in V. 9 — aber unser Gott hat uns nicht verlassen in unserer Knechtschaft."

In Neh. 1, 3 wird dem Nehemia aus Jerusalem berichtet: „Die Uebrigen von dem Lande sind daselbst in großem Unglück und in Schmach." Wie die drückenden Abgaben, von denen nach Esr. 7, 24 nur die Priester und Leviten frei waren, Verarmung herbeiführten, zeigt Neh. 5, 4, wo solche, die durch die Wucherer in Leibeigenschaft gerathen waren, zu Nehemia sprechen: „Wir haben Geld entlehnt zur Steuer des Königs auf unsere Aecker und Weinberge", deren Ertrag somit nicht hinreichte, die hohen Abgaben zu bestreiten. In C. 5, 15 erzählt Nehemia: „Die vorigen Landpfleger, die vor mir gewesen waren — ohne Zweifel heidnische; die einzigen einheimischen waren, wie es scheint, Serubabel und Nehemia — hatten das Volk beschweret und hatten von ihnen genommen Brot und Wein, nebst 40 Seckeln Silber (täglich); auch hatten ihre Knaben Gewalt geübt über das Volk (שלטו על העם, vergl. Koh. 8, 9: „ein Tag, da der Mensch Gewalt übt über den Menschen zum Bösen ihm). Ich that aber nicht also, um der Furcht Gottes willen." In C. 5, 18 sagt Nehemia: „Das Brot des Statthalters habe ich nicht verlangt, denn der Dienst war schwer auf diesem Volke", es war schon hart genug belastet durch die Abgaben, die es an seine Zwingherrn zu zahlen hatte. Bei der Feier des Laubhüttenfestes unter Nehemia spricht Esra nach C. 8, 9 zu dem Volke: „Dieser Tag ist heilig dem Herrn eurem Gotte, darum wehklaget nicht und weinet nicht." Denn alles Volk — wird gesagt — weinete, „da sie die Worte des Gesetzes hörten", welche in ihrem gegenwärtigen Elende eine so traurige Erfüllung gefunden hatten. Neh. 9, 36. 37 reicht schon allein hin zu zeigen, daß die in unserm

Buche vorliegenden Verhältnisse um nichts trauriger sind, wie die in der Zeit Esra's und Nehemia's. Die Existenz des Volkes erscheint dort als eine völlig precäre, sie haben nur soviel, als die durch kein Gesetz und Recht eingeschränkte Willkür ihrer Zwingherrn ihnen läßt. Nicht blos der Ertrag ihrer Felder steht zu ihrer Disposition, sondern auch das Vieh, ja die Menschen selbst müssen fröhnen, wo es den heidnischen Gewalthabern einfällt: „und über unsere Leiber herrschen sie und über unser Vieh nach ihrer Willkür und wir sind in großer Noth." In Folge dieser trostlosen Zustände war unter dem Volke religiöse Gleichgültigkeit eingerissen, der Geist der Opferwilligkeit erstorben, der Leviten Theil ward ihnen nicht gegeben, so daß sie flohen ein jeder zu seinem Acker und das Haus Gottes verlassen war, Neh. 13, 10. 11, der Sabbath wurde vielfältig gebrochen, 13, 15—22, der Wuchergeist nahm unter dem Volke überhand, indem jeder glaubte für sich selbst sorgen zu müssen, C. 5.

Das Buch Esther bietet uns das Bild tiefen moralischen Verfalles der Perserherrschaft dar, wovon „Bedrückung", Koh. 7, 7, und Gewaltthat die unmittelbare Folge war. Alles ist von den Launen des Königes und seiner Großbeamten abhängig. Es fehlen alle sittlichen Motive; es gibt keine höhere Norm als das Gefallen des Königes. Für das, was unser Buch von der Völlerei der Zwingherrn sagt und wie das Geld bei ihnen Alles sey, bietet das Buch Esther die Belege dar: die Ausrottung der Juden motivirt Haman damit, daß sie zehntausend Talente Silber einbringen werde.

So erweisen sich also die Argumente Ewald's für die Abfassung in der letzten Zeit der Perserherrschaft nicht als probehaltig. Dagegen muß E. selbst anerkennen, daß „das Buch Maleachi's unter allen biblischen Büchern die größte Aehnlichkeit mit Koheleth offenbaret."

Wie verhält es sich mit der Anlage des Buches, das unter diesen Zeitverhältnissen auf das Volk Gottes einwirken sollte? Die richtige Antwort auf diese Frage hat Herder gegeben. „Man hat sich — sagt er — viel über den Plan dieses Buches bekümmert, am besten ist wohl, daß man ihn so frei annehme als man

kann und dafür das Einzelne nütze." An eine zusammenhängende Deduction, an „Ordnungspläne" ist hier ebensowenig zu denken, wie bei dem speciellen Theile der Proverbien, C. 10 ff., bei den alphabetischen Psalmen. Dergleichen ist nur von Auslegern dem Buche aufgedrungen worden, die aus ihren eignen Gedanken nicht herauskonnten, wie nachgrade daraus erhellt, daß keine dieser Dispositionen sich allgemeinere Anerkennung zu erwerben vermocht hat, jede nur das Eigenthum ihres Urhebers und seiner unselbstständigen Nachsprecher geblieben ist. Es ist eine beschränkte Auffassung, wenn Carpzow in der introd. den ordo concinnus als nothwendigen Ausfluß der Theopneustie betrachtet, wenn neuere Schriftsteller meinen, dem Verfasser im Interesse seiner schriftstellerischen Ehre einen festen Plan aufdringen zu müssen. Es gehört zu der Eigenthümlichkeit des Buches, keinen solchen Plan zu haben; die Vielseitigkeit der Auffassung, die Mannigfaltigkeit der Darstellung wird durch solche Eigenthümlichkeit gefördert. Der Faden, welcher alle Theile des Buches miteinander verbindet, ist nur die durchgängige Beziehung auf die Verhältnisse und die Stimmungen, die Nöthe und die Schäden der Zeit. Darin liegt die Einheit des Buches, dessen Verfasser, allen denen zum Vorbilde, welche zu dem Geschlechte unserer Zeit zu reden haben, nie in die Lüfte emporschwebt, nie sich in allgemeinen Reflexionen oder in Gemeinplätzen ergeht, nie den Mann Juda unter der Persischen Zwingherrschaft aus den Augen verliert, welchem heilsame Medicin für seine kranke Seele darzureichen, er zunächst von Gott berufen war, dessen Bild er durch immer neue Züge und Striche vervollständigt, dem er die Weisheit von oben in kleinen Dosen darreicht und so, daß er die wichtigsten, die eigentlich erlösenden Wahrheiten in stets neuen Wendungen vorführt. Ganz irreführend ist es, wenn man dem Buche ein einzelnes beschränktes Thema beilegt, wie z. B. Knobel sagt: „Das Thema des Buches bildet die Behauptung, daß das menschliche Leben und Streben nichtig sey", Keil (in Hävernick's Einl. 3 S. 446): „Der Zweck des Buches besteht darin — — die Freude am Leben oder den ächten mit Zufriedenheit und Frömmigkeit gepriesenen Lebensgenuß zu lehren." Ein flüchtiger Blick auf den

Inhalt zeigt, daß derselbe viel zu reich ist, um unter ein solches vereinzeltes Thema subsummirt zu werden. Will man einmal ein Thema aufstellen, so muß man es so allgemein fassen, wie der Verf. selbst dieß thut in C. 12, 13: fürchte Gott. Die Furcht Gottes und das Leben in ihm zu fördern, darauf geht zuletzt alles in dem Buche hin, dem dient auch die Darlegung der Nichtigkeit alles Irdischen: was er an Gott hat, weiß nur, wem das: „Eitelkeit der Eitelkeiten und alles Eitelkeit" zum lebendigen Bewußtseyn geworden ist.

Gehen wir nun näher auf den Inhalt des Buches ein. Unter den bereits dargelegten Zeitumständen tritt dasselbe theils tröstend auf, theils mahnend und strafend, so daß sich das „Schelten des Weisen" C. 7, 5, in ihm vernehmen läßt. Es ist nicht zufällig, daß der Verf. mit der Erfüllung der ersteren Mission beginnt und ihr mit ganz besonderem Eifer obliegt. Es galt vor Allem dem Volke, das trotz seiner großen Schwächen doch immer noch das Volk des Eigenthums war, das Volk, in dessen Mitte der Herr wohnte, wieder ein Herz zu seinem Gott zu machen. Erst wenn dieser Zweck erreicht war, konnte die Mahnung und Bestrafung Eingang finden. Daß das Volk an seinem Gotte irre geworden, das war die eigentliche Wurzel der sittlichen Schäden, darum wurde das Herz der Menschenkinder voll in ihnen Böses zu thun, C. 8, 11.

Seine tröstende Mission eröffnet der Verf. in einer Weise, die auf den ersten Anblick wohl ziemlich seltsam erscheinen kann. Eitelkeit der Eitelkeiten klagte damals Alles, wie schlecht sind unsere Zeiten verglichen mit den früheren, besonders den herrlichen Tagen Salomo's. Da bricht nun der Verf. in C. 1, 2—11 ein mit der Verkündigung, daß das menschliche Leben überhaupt Eitelkeit, diese Welt ein Jammerthal ist, der Unterschied zwischen den glücklichen und unglücklichen Zeiten ein viel weniger durchgreifender, als wie dies der oberflächlichen Betrachtung erscheint. Das Kreuz ist viel leichter zu tragen, wenn wir darin die allgemeine menschliche Bestimmung erblicken. Von C. 1, 12 bis zu Ende von Cap. 2 zeigt der von dem Verf. redend eingeführte Salomo die Nichtigkeit des Irdischen an seinem eignen Beispiele,

aus seiner persönlichen Erfahrung. Er beginnt mit der Weisheit. Diese war eins der schimmernden Güter der Salomonischen Zeit, worauf die Nachwelt mit staunender Bewunderung und sehnsüchtigem Schmerze hinsah, um so mehr da diese Weisheit der Heidenwelt so sehr imponirt hatte, unter deren Verachtung und Hohn sie seufzte. Von der Weisheit wendet sich Salomo zu dem Besitze und Genuß der Güter dieser Welt. Ueberall deckt der Verf. die Nichtigkeit auf, die hinter dem Glanz und Schimmer, das Wehe, das hinter der Freude verborgen ist, reißt also die Wurzel des Neides und Unmuthes aus und weist an, das Glück anderwärts zu suchen, es aus den unversiegbaren ewigen Quellen zu schöpfen, die auch in der Gegenwart noch offen standen.

Den Trost, welcher sich aus der richtigen Würdigung der irdischen Güter ergibt, bietet der Verf. auch anderwärts seinen unglücklichen Zeitgenossen dar. Am eingehendsten deckt er speciell die Hohlheit des Reichthums auf, um den sie die Heidenwelt beneideten. „Der Mensch lebt nicht davon, daß er viele Güter hat", das ist das Thema, welches der Verf. in C. 4, 4—6 behandelt — der Reichthum setzt dem Neide aus und verwickelt in Unruhe —, in C. 4, 7—12, in C. 5, 9—19 und im ganzen 6 Cap. Wir haben hier die eigentlich classischen Stellen der heiligen Schrift zur Würdigung des Reichthums. Nirgends wird so tief eindringend, so in das Detail eingehend, mit solcher ätzenden Schärfe die Nichtigkeit des Reichthums nachgewiesen. An die Aufdeckung der Nichtigkeit des Reichthums schließt sich die Aufdeckung der Nichtigkeit im Regimente an in C. 4, 13—16.

Hand in Hand mit der Nachweisung der Nichtigkeit des Verlorenen geht die Hinweisung auf Quellen der Freude, welche auch in seinem ärmlichen Zustande dem Volke Gottes noch geblieben sind und aus welchen es gilt dankbar zu schöpfen. Das Leben selbst ist ein edles Gut, C. 11, 7. 8, und es bietet dem gottseligen Herzen noch immer einen Reichthum kleiner Freuden dar, die man, dem Augenblicke lebend, frei von Sorge und von Geiz genießen muß, C. 2, 24. 3, 12. 22. 8, 15. 11, 9. 10. Man kann noch immer, trotz alles Verlustes an Gütern und Herrschaft, „essen, trinken und sich freuen."

Der Trost aber, den die richtige Würdigung des irdischen Glückes und der irdischen Güter gibt, ist allein noch nicht hinreichend. Denn einestheils, so gering auch die Bedeutung dieser Güter ist, so hat Gott doch schon in seinen ersten Anfängen seinem Volke gewährleistet, daß er es auch im Aeußerlichen nicht verlassen und nicht versäumen werde, und es müßte zu Zweifeln an Gottes Allmacht und Liebe veranlassen, wenn die Erfüllung dieser Verheißung sich gar nicht nachweisen ließe. Anderntheils aber handelte es sich hier gar nicht blos um die niederen Güter. Der eigentliche Stachel des Schmerzes war vielmehr das Darniederliegen des Reiches Gottes, der schreiende Widerspruch, der in dieser Beziehung zwischen der Idee und der Erscheinung, zwischen dem Worte Gottes und der Wirklichkeit stattfand. Koheleth muß also noch andere Trostquellen eröffnen, wenn er seine tröstende Mission vollständig erfüllen will.

Er tröstet in C. 3, 1—15 die Armen und die Elenden, welche Wasser suchen und es ist nicht, durch die Hinweisung auf die allwaltende Vorsehung Gottes, der „Alles schön thut zu seiner Zeit", der auch im Leiden Gedanken des Friedens hat, von dem wir Alles unbesehens annehmen müssen, weil, was er thut, wohlgethan ist, dessen segnende Hand auch da über uns waltet, wo wir sie nicht sehen und der zuletzt Alles herrlich hinausführt. Sich Gott und seiner väterlichen, aus bedachtem Rath hervorgehenden Fürsorge anzubefehlen, dazu ermahnt der Verf. auch in C. 7, 13. 14.

Auf eine in Zukunft bevorstehende Erhöhung, auf die Offenbarung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, auf den großartigen Wechsel der Plätze, den Er zu seiner Zeit herbeiführen wird, weist der Verf. wiederholt und nachdrücklich hin, so daß man dies als einen Grundgedanken des Buches betrachten muß. In C. 3, 16. 17 führt er den Gedanken aus: so gewiß ein gerechter Gott im Himmel ist, der über der Erhaltung seiner Ordnungen auf Erden wacht, so gewiß muß dereinst das heidnische tyrannische Unwesen erliegen, Israel oben aufkommen, das trotz des ihm beigemischten falschen Saamens immer noch Gottes Volk, die Gemeinde der „Gerechten" und der „Rechtschaffenen" ist. In C. 5, 7. 8 lehrt

er: der himmlische König und Richter wird zu seiner Zeit Alles wieder in Ordnung bringen. Nach C. 7, 5—10 ist das Glück der Welt Vorbote des bevorstehenden Verderbens, dagegen dem Volke Gottes kommt am Ende das Beste, wenn es nur geduldig ist und in Gottes Führungen beruht. Gott wird nach C. 8, 5—8 und V. 9—13 dereinst die Seinen erretten, ihre Unterdrücker strafen und keine Macht der Welt vermag es, den Lauf seiner Gerichte aufzuhalten. Gott hat nach C. 9, 7—10 Gefallen an den Werken der Seinen, so wird also zu seiner Zeit die jetzt vermißte Vergeltung eintreten. Eine plötzlich eintretende Catastrophe wirft nach C. 9, 11. 12 gar oft das Hochstehende zu Boden. Gott wird nach C. 10, 5—10 dereinst den Anstoß heben, welchen die Erniedrigung des Volkes Gottes, der Triumph der Welt darbietet. Mehrere Stellen weisen bestimmter hin auf den bevorstehenden Untergang der Perserherrschaft. So C. 6, 2, wo der „fremde Mann", welcher das Vermögen des Reichen verzehren wird, der Nachfolger des Persers in der Weltherrschaft ist, V. 3, wo die Worte: „auch ein Grab wird ihm nicht", den Persern eine gewaltige blutige Niederlage in Aussicht stellen, C. 7, 6, wo das Glück der Perser mit einem Flackerfeuer verglichen wird, welches heftig auflodert, aber schnell verlöscht, V. 7, wo die durch die Zwingherrschaft hervorgerufene Demoralisation der Perser als der Vorbote ihres bevorstehenden Unterganges dargestellt wird, C. 10, 1—3, wo der Gedanke ausgeführt wird: wo, wie bei den Persern, die Thorheit herrscht, da kann der Untergang nicht fern seyn, C. 10, 11—20, wonach der schon aufs Aeußerste gediehene moralische Verfall der Perser einen baldigen Ruin in Aussicht stellt, endlich C. 11, 3, wonach das Wetter des göttlichen Zornes bald den stolzen Baum des Persischen Reiches fällen wird: „Wenn die Wolken voll sind von Regen, so gießen sie ihn aus über die Erde, und wenn ein Baum fällt, sey's im Süden oder im Norden, an dem Orte, da er fällt, wird er seyn."

Daß eine große Wendung der Dinge dereinst eintreten wird, das darf das Volk Gottes um so zuversichtlicher hoffen, da es in dem fortwährenden Besitze der Weisheit von oben, nicht der glänzenden Weisheit der Salomonischen Zeit, sondern der heimlichen

und verborgenen Weisheit der Kinder Gottes, in der Thatsache, daß es allein unter den Völkern der Erde der Träger derselben ist, einen Vorzug vor der Heidenwelt besitzt, der ein Unterpfand des dereinstigen Sieges über die Welt bildet. Die Heiden sind ein thöricht Volk, weil sie ihrer eignen Vernunft überlassen und von dem Quell aller Weisheit abgeschnitten sind. Unter Israel dagegen, dem Volke der Offenbarung, dem Gott sein Wesen und seinen Willen kund gethan und es dadurch frei gemacht hat von der Herrschaft der „Klügeleien", denen der natürliche Mensch seit dem Sündenfalle unbedingt unterworfen ist (C. 7, 29), hat die Weisheit ihren Sitz aufgeschlagen. Ihr muß seiner Zeit auch die Macht folgen. Weisheit und Leben gehen nach C. 7, 11. 12 Hand in Hand. Darum kann Israel im Tode getrost seyn. Die Weisheit ist nach C. 7, 19. 20 das alleinige Präservativ gegen die göttlichen Gerichte, weil nur sie vor den Sünden bewahrt, welche das Gericht unausbleiblich nach sich ziehen. C. 9, 13—18 behandeln das Thema: die Weisheit, das gebliebene Gut, ist edler als die Stärke, das verlorene: „Weisheit ist besser als Kriegsgeräth und Ein Sünder verdirbt viel Gutes."

Doch auch bei der Hinweisung auf eine zukünftige Versöhnung der Wirklichkeit mit der Idee, der Erscheinung des Volkes Gottes mit der ihm gewordenen Bestimmung und Verheißung, kann der Trost noch nicht stehen bleiben. Es gilt noch, den Einblick zu öffnen in die Ursachen der zeitlichen Störung des normalen Verhältnisses. So lange diese nicht als motivirt erscheint, wird auch die endliche Herstellung nicht mit Zuversicht erwartet werden können. Kann Gott überhaupt ungerecht und hart seyn gegen das Volk, das er erwählet, die Seinen, die er sich zu lieben verpflichtet, so wird der Gedanke sich stets von Neuem wieder geltend machen, daß er auch bis zu Ende also seyn könne.

Da ist nun das Erste, daß man in dem zeitlichen Leiden die Schickung der Gerechtigkeit Gottes erkenne, die auch bei den Seinen die Sünde, die auch ihnen noch einwohnt, nicht ungestraft lassen kann, ja grade an ihnen, an denen, welche durch Gottes Gnade „wissen zu wandeln vor den Lebendigen" C. 6, 8 sich besonders entfalten muß, so gewiß als der Knecht, der seines

Herrn Willen weiß, doppelte Strafe leiden soll, so gewiß als es heißt: an denen, die mir nahe sind, will ich mich heiligen, 3. Mos. 10, 3, und: „nur Euch habe ich erkannt unter allen Geschlechtern der Erde, darum suche ich heim an euch alle eure Sünden", Am. 3, 2, und: „das Gericht muß anfangen an dem Hause Gottes." Diesen zugleich schmerzlichen und tröstlichen Gesichtspunct eröffnet der Verf. seinem leidenden Volke in C. 7, 21. 22. Indirect wirkt er auf dies Ziel überall da hin, wo er dem Volke seine Sünden aufdeckt: sie mußten in demselben Grade mit Gott zufrieden werden, Licht und Recht in seinen Führungen erblicken, in dem sie mit sich selbst unzufrieden wurden. Wenn der Verf. in C. 4, 17 — 5, 6 dem Volke seine blos oberflächliche Frömmigkeit vorwirft, welche Gott mit Opfern abzuspeisen sucht, statt ihn durch Gehorsam zu ehren, welche beim Gebete die mangelnde Andacht durch Wortschwall ersetzen will, welche in Gelübden leichtsinnig ist, wenn er in C. 7, 15—18 nachweist, daß die vermeintliche „Gerechtigkeit" Israels, das Fundament seiner stolzen Ansprüche, näher besehen nur eine andere Form der Gottlosigkeit ist, neben dem offenbaren Abfall, so gibt er dadurch seinem Volke den Schlüssel zu seinem Leiden und erhellt ihm die aus dem Mangel an Selbsterkenntniß dunklen Führungen seines Gottes, in den Fußtapfen Mose's einhergehend, der in 5 Mos. 32 das erhabene Vorbild solcher Theodicee gegeben. Das Thema ist dort: „Gott ist Treue und nicht Unrecht, gerecht und rechtschaffen ist Er. Hat er gegen sein Volk verderbt gehandelt? Nein! seiner Söhne ist der Tadel, ein Volk verkehrt und verderbt."

Das zweite ist, daß wir das Leiden als Schickung der göttlichen Liebe, daß wir in ihm eine verhüllte Gnade, daß wir die bessernde Kraft erkennen, welche dem Leiden für alle diejenigen einwohnt, welche Gott lieben, in ihm ein unentbehrliches Mittel der Förderung, welches Gott den Seinen nicht ohne Härte entziehen kann. Wen Gott lieb hat, den züchtigt er. Wo ist ein Vater, der den Sohn nicht züchtiget. Auf diesen süßen Kern, der hinter der bitteren Schaale des Leidens verborgen ist, weist Koheleth sein trauerndes Volk hin in C. 7, 2—4: Es ist besser in

das Klagehaus gehen, denn in das Trinkhaus u. s. w. Das Leiden gibt die friedsame Frucht der Gerechtigkeit denen, die dadurch geübet sind. Demselben Zwecke dient E. 3, 18: „Ich sprach in meinem Herzen: wegen der Menschenkinder geschieht solches, damit Gott sie reinige, und damit sie sehen, daß sie Vieh sind für sich": das Leiden dient zur Läuterung der Kinder Gottes, speciell dazu, ihnen allen Stolz auszuziehen und sie zur Demuth zu führen. Die Läuterung ist das Allgemeine, unter den Uebeln, von denen sie geläutert werden sollen, wird dann speciell des Stolzes gedacht, dessen wurzelhafter fundamentaler Character schon daraus erhellt, daß die ersten Menschen durch die Einflüsterung der alten Schlange: ihr werdet seyn wie Gott, zu Falle gebracht worden, der für das Volk der Offenbarung um so versuchlicher war, je höher die Vorzüge, deren sie von Gott gewürdigt worden. Unter denselben Gesichtspunct, den, daß er den Stolz vor dem Manne verbergen soll, Hi. 33, 17, wird das Leiden auch in E. 7, 13. 14 gestellt. Gott läßt mit den guten Tagen böse abwechseln, „damit der Mensch nicht finde hinter sich etwas", nichts ergründen könne von dem, was hinter seinem gegenwärtigen Zustande liegt, noch weniger es nach seinem eignen Willen lenken, und also recht sich seiner Abhängigkeit bewußt, recht klein und recht demüthig werde.

In dieser Weise hat der Verfasser seine tröstliche Mission erfüllt. Vermissen wir Manches, namentlich die bestimmte Hinweisung auf Christum, den Mittelpunct alles Trostes, und auf die zukünftige Herrlichkeit, die Er den Seinen geben wird und deren die Leiden dieser Zeit nicht werth sind, so ist zu beachten, daß die Schrift ein organisches Ganzes ist, das aus gar verschiedenen Gliedern besteht, und daß es verkehrt ist, überall Alles zu suchen. Der „Weisheit" im engeren Sinne war unter Israel ein beschränktes Gebiet zugewiesen. Sie hat es nicht mit dem Verborgenen zu thun, sondern mit dem Offenbaren, nicht mit den eigentlichen Geheimnissen des Glaubens, welche unter dem A. B. die Domäne der Prophetie waren, sondern mit den Wahrheiten, welche bereits vollständig in das Bewußtseyn der Gemeinde eingedrungen waren. In ihnen ergeht sie sich denkend und sie für

Herz und Verstand vermittelnd*). Die zunächst liegende Ergänzung für Koheleth bieten die Weissagungen Daniels und der drei nachexilischen Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi dar.

Die menschliche Seite des Buches, daß es dem Gebiete heiliger Philosophie angehört, der Verfasser sich nicht als Organ unmittelbarer Offenbarungen Gottes darstellen will, tritt uns besonders entgegen in C. 7, 23—29, wo der Verfasser selbst reflectirt über die Art und Weise seines Verkehres mit der höheren Wahrheit. Man vergl. besonders V. 25: „Ich wandte mich mit meinem Herzen zu erkennen und zu erproben und zu suchen Weisheit und Gedanken" und V. 27: „Siehe dies fand ich, sprach Koheleth, eins nach dem anderen, findend Gedanken." Seine Weise bezeichnet der Verf. hier als die, daß er jedesmal einen einzelnen Gedanken vornahm und sich in denselben sinnend vertiefte. Das ist die Weise der Reflexion und Speculation, nicht die der Unmittelbarkeit. Daß es eine andere höhere Stufe der Weisheit, im allgemeineren Sinne, gibt, die Stufe, auf der z. B. ein Moses und ein Jesaias standen, die Alles durch unmittelbare Offenbarung empfingen, darauf weist der Verf. selbst hin in C. 7, 28. Deshalb aber verzichtet der Verf. nicht auf die Inspiration, die hier besonders als bewahrend, reinigend und erhöhend zu denken ist. Er ordnet in C. 12, 11 sein Buch ausdrücklich den heiligen Büchern bei, als deren unterscheidendes Merkmal im Verhältniß zu aller andern Literatur er das angibt, daß sie „gegeben sind von dem Einen Hirten", der überall dem Mangel seines Volkes abhilft und auf grünen Auen es weidet und an frischen Wassern lagern läßt, und daß sie demzufolge lebendig und kräftig sind und Geist und Gemüth in den innersten Tiefen

*) Oehler, in den Prolegomena zur Theologie des A. T. bezeichnet mit Recht die meisten Hagiographen als „Product theils des in die göttliche Offenbarung und die durch dieselbe hervorgerufene Lebenserfahrung im Gefühl sich vertiefenden, theils des über sie sinnenden Israelitischen Geistes" (S. 92), und leitet ihre Entstehung ab (S. 88. 89) „aus dem Ringen des Israelitischen Geistes in die durch den Mosaismus gegebene Lebensaufgabe und Lebensanschauung einzugehen, sich den Inhalt der Offenbarung zu verinnerlichen und sich über denselben zu verständigen — — und durch Nachdenken die Räthsel und Widersprüche zu lösen."

ergreifen. Dieser Aussage des Verfassers wird jeder beistimmen, der durch den Geist Gottes zum Urtheil auf diesem Gebiete befähigt ist. Was Picus von Mirandola von der gesammten heiligen Schrift aussagt: „Nichts bewege und überzeuge uns stärker, als das Lesen der heiligen Schrift, und dennoch seyen es nur einfältige Worte ohne Kunst, die uns überwältigten. Allein eben diese Worte seyen lebendig, beseelt, flammend, tief in den Geist eindringend und schafften den ganzen Menschen um" *), das gilt wahrlich auch von unserm Buche. Im Einklange mit den Zeitverhältnissen geht die Weisheit hier in Knechtsgestalt und in gar ungeschmücktem ärmlichen Gewande einher, aber ihre Worte sind Stacheln und Nägel und es wohnt ihnen eine Geist und Gemüth erfrischende und heiligende Kraft ein.

Daß der Verf. sich in absichtlicher Selbstbeschränkung auf einem festumgränzten Gebiete hält, darauf enthält der Gebrauch der Gottesnamen einen merkwürdigen Fingerzeig. Der allgemeinste Gottesname unter Israel, Elohim, kommt in unserem Buche nicht weniger als 39 Mal vor, siebenmal ohne Artikel und 32 Mal mit dem Artikel, nirgends ein anderer, nirgends namentlich der dem völlig entfalteten religiösen Bewußtseyn entsprechende Name Jehova, der bei den Propheten der unbedingt herrschende ist, der bei dem gleichzeitigen Maleachi uns überall entgegentritt. Dadurch weist der Verf. nachdrücklich darauf hin, daß er heilige Philosophie geben, nicht aber sich als Organ unmittelbarer Offenbarungen Gottes darstellen will.

Daß sich der Verf. des Namens Jehova enthält, haben Mehrere aus der abergläubigen Scheu der späteren Juden erklären wollen, den Namen Jehova auszusprechen. Aber solche Scheu gehört der nachcanonischen Zeit an und innerhalb des Canon findet sich von ihr nirgends eine Spur. Ueberall im Canon wird die Setzung der Gottesnamen durch ihre innerliche Differenz bestimmt und geht hervor aus freier Wahl des Schriftstellers, dem beide Namen zur Auswahl vorlagen. So im Pentateuch, so auch

*) v. Raumer, Gesch. der Pädagog. P. 1 S. 49.

in den Psalmen*). Am nächsten berührt sich mit dem Gebrauche der Gottesnamen in unserm Buche der in dem Buche Hiob, das unserm Verf. wohl bekannt war **). In dem Prologe steht dort gewöhnlich יהוה, ebenso auch im Epiloge und in den historischen Zwischenbemerkungen. Dagegen in den Reden Hiobs und der Freunde finden sich die allgemeinen Gottesnamen Eloah, El u. s. w., mit Ausnahme von C. 12, 9, wo Jehova steht. Das Problem wird als ein solches aus der natürlichen Theologie behandelt, mit Hülfe der durch den Geist Gottes geläuterten Vernunft und der Erfahrung. War der Verf. entschieden, auf dem Standpunct des allgemeinen Gottesbewußtseyns zu bleiben, so war es auch natürlich, daß er die Redenden auf den Gebrauch des diesem Standpunkte entsprechenden Namens Gottes beschränkte. Einmal nur läßt er den Hiob diese Schranken durchbrechen, damit die Absichtlichkeit in der anderweitigen Vermeidung des Jehovanamens um so mehr hervortrete und diese nicht aus äußerlichen Gründen abgeleitet werde. Eine Analogie bietet ferner auch das unserm Buche ziemlich gleichzeitige Buch Nehemia dar. Den Thatbestand legt hier Kleinert in den Dorpater Beitr. zu den theol. Wissensch. 1 S. 132 also dar: „In dem ganzen Buche Nehemia" (in C. 1—7 und 11—13; C. 8—10 sind von Esra und von Nehemia in sein Werk nur aufgenommen) „kommt nur ein einziges Mal der Name Jehova vor, nämlich in C. 1, 5, zusammengestellt mit Elohim; sonst nur noch zweimal Adonai; übrigens braucht Nehemias immer die Benennung Elohim von Gott", während dagegen im Buche Esra und ebenso auch in Neh. C. 8—10 der Name Jehova vorwiegt. Nehemias schreibt als Laie und als ein in die Angelegenheiten der Welt verflochtener Politikus. Seine Demuth mag den heiligsten Namen Gottes nicht oft in den Mund nehmen. Es war in allen diesen Fällen und ebenso auch in unserm Buche keine unbedingte Nothwendigkeit, sich des Namens Jehova zu

*) Vergl. meinen Comm. Th. 4 S. 590 ff.

**) Hitzig bemerkt S. 120 seines Comm.: „Das in Grundansicht und Tendenz dem Koheleth so nahe verwandte Buch Hiob hat der Verf. ohne Zweifel gelesen", 5, 14. 7, 28. (Die anderen von H. angeführten St. 6, 3. 7, 14. 16 sind weniger sicher.)

enthalten, andere Rücksichten hätten auch bestimmen können, ihn zu gebrauchen, die Verf. sind aber eben den Rücksichten gefolgt, welche die Enthaltung empfahlen.

Aus dem Zwecke des Verf., heilige Philosophie zu geben und das Gebiet der Geheimnisse des Glaubens nicht zu berühren, könnte man es auch ableiten, daß er von der Unsterblichkeit und dem ewigen Leben abstrahirte, wenn dies, wie die rationalistischen Ausleger aus einem Munde behaupten, wirklich der Fall wäre. Aber daß dem nicht so sey, werden wir in dem Comment. eingehend darthun. Gott hat nach C. 3, 11 dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gegeben, nach C. 3, 21 erhebt sich bei dem Tode der Geist des Menschen aufwärts, während die Thierseele mit dem Leibe vergeht, nach C. 12, 7 kehrt beim Tode der Geist des Menschen zurück zu Gott, der ihn gegeben hat, um dort zu empfangen, was seine Thaten werth sind, C. 12, 14. Das aber ist richtig, daß der Verf. bei dieser Lehre eine zarte Zurückhaltung beobachtet und sich auf leise, obgleich bestimmte und unzweideutige Andeutungen beschränkt, um die Gränzen nicht zu überschreiten, welche die „Weisheit" von der Prophetie trennen. Die Vergleichung von Jes. 25, 7. 8. 26, 19 und Dan. 12, 2. 3 wird den Unterschied ins Licht stellen.

Wir haben uns bisher mit der tröstenden Mission des Koheleth beschäftigt. Wenden wir uns nun zu der mahnenden und strafenden.

Mehrere Ermahnungen des Koheleth sind so allgemein gehalten, daß sie auf alle Zeiten gleich gut passen. Er ermahnt in C. 12, 13 Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten. Dies bezeichnet er als die allgemein menschliche Obliegenheit, als das alleinige Präservativ gegen die Gerichte Gottes, der nimmer dulden kann, daß der nach seinem Bilde geschaffene Mensch sich von ihm emancipire. Das, sagt er, sey „das Ende der Rede, das Ganze", dies A und O des rechtschaffenen Lebens sey der Ausgangspunct und die Grundlage aller speciellen Lehren und Ermahnungen des Buches. „Gott fürchte", in diese zwei Worte faßt er auch in C. 5, 6 Alles zusammen, was er seinen Lesern zu sagen hat. Hand in Hand damit geht ein anderes kurzes Wort,

was für die Gläubigen aller Zeiten gilt: Thue Gutes, C. 3, 12, vergl. 7, 20. „Gedenke deines Schöpfers", so ermahnt der Verf. in C. 12, 1, und motivirt diese Ermahnung auf das beweglichste dadurch, daß, wer ihr nicht folge, losgetrennt von Gott, dem Quell alles Heiles, ein verfehltes Daseyn zu beklagen haben werde und dann auch nach dem Tode dem Gerichte Gottes verfalle. Auf das Gericht Gottes, das diesseitige und das jenseitige, welches unausbleiblich über alles Thun ergehe, auch das verborgenste, weist der Verf. nachdrücklich und wiederholt hin, daß Gott einem jeden vergilt nach seinen Werken, davon zeigt er sich auf das lebendigste durchdrungen, vergl. C. 7, 16. 17. 11, 10. 12, 7. 14.

Neben diesen allgemeinen Ermahnungen finden sich solche, die in bestimmter Beziehung auf die Verhältnisse und Richtungen der Zeit stehen. Der Verf. deckt die Schäden der Zeit auf und sucht auf ihre Beseitigung hinzuwirken, nicht in der Weise der Propheten also, daß er seine Stimme laut macht wie eine Posaune, sondern in dem Wege ruhiger Ueberzeugung und indem er die Ungereimtheit der verkehrten Richtungen aufdeckt.

In allen Zeiten, in denen der Druck der Weltmacht auf dem Volke lastete, erwies sich auch die Weisheit der Welt als versuchlich und drohte aus der umgebenden Heidenwelt unter das Volk Gottes einzudringen. Es lag nahe, daß man in solcher Weise mit der Welt ein Abkommen zu treffen und sich mit ihr auf gleichen Fuß zu setzen suchte. Vor dieser falschen heidnischen Weisheit, welche viele Künste sucht (7, 29), warnt der Verf. in 7, 25. 26 als der gefährlichen Feindin des Heiles und ermahnt, daß man ihren Einfällen in das Israelitische Gebiet kräftigen Widerstand leiste. Er warnt in C. 12, 12 vor der Vertiefung in die weltliche Literatur. Der falschen ausländischen Weisheit stellt er die ächte einheimische entgegen, welche „die Deutung der Dinge kennt", in das Wesen der Dinge einführt und eben damit die Basis gibt für das richtige practische Verhalten. Der auseinanderfallenden Vielheit des immerdar lernenden und nimmer zur Erkenntniß der Wahrheit gelangenden Heidenthums stellt er in C. 12, 11 das einheimische Buch der Bücher entgegen, welches viele Verf. hat und doch zuletzt nur Einen, den Hirten Israels,

und demzufolge Stacheln und Nägeln gleicht, tief eindringt und Geist und Gemüth in den innersten Tiefen ergreift.

Mit der Versuchung des Abfalls zu heidnischer Weisheit ging die des Abfalls zu heidnischem Sündenleben Hand in Hand. Wenn man sah, wie auf dem Volke Gottes das Elend lastete, dagegen den Heiden in ihrem Sündenleben alles glücklich von statten ging, wie sie „Gott versuchten und entrannen", wie „die Thäter des Frevels aufgebaut wurden", Mal. 3, 15, so lag es gar nahe, daß man an Gott verzweifelte und daß das Herz voll ward Böses zu thun. Vor dieser Versuchung warnt der Verf. in C. 8, 1—4. 11. 7, 17.

Doch diese Versuchungen waren noch nicht die gefährlichsten. Die bedenklichsten Erscheinungen waren die, in denen sich der spätere Pharisäismus anbahnte.

Als der Grundschaden der Zeit stellt sich uns eine Gerechtigkeit dar auf Speculation, voller Ansprüche und voller Verdienste, voll Murrens gegen Gott, der die Wechsel nicht honoriren wollte, die sie auf ihn zog. Dieser verderblichen Richtung, die sich später noch mehr verhärtete, so daß der Herr ihr das ernste Wort entgegenrufen mußte: „ihr Schlangen, ihr Otterngezüchte, wie wollt ihr der höllischen Verdammniß entrinnen?" tritt der Verf. in C. 7, 15—18 entgegen. Er bezeichnet die Scheingerechtigkeit, die damals sich so breit machte, als eine andere Form der Gottlosigkeit, neben dem offenbaren Abfall, und zeigt, daß sie, weit entfernt das Heil zu schaffen, vielmehr in die Gerichte Gottes verwickele, der sich mit einer solchen herzlosen Scheinfrömmigkeit nicht abfinden läßt, der wahrhaftige Gottesfurcht verlangt.

Gegen den mit solcher schlechten Gerechtigkeit verbundenen Lohndienst spricht sich das Buch in C. 8, 14. 15 aus. Die Gottseligkeit soll kein Gewerbe, die Gerechtigkeit keine Speculation seyn. Darum sind die Wege des vergeltenden Gottes gar verschlungen, es geht gar anders als die Menschen denken. Ginge es nach der Menschen Gedanken, so daß jedem wirklich oder scheinbar guten Werke und ebenso jeder bösen That sofort gleichsam Stück für Stück die Vergeltung zugewogen und zugemessen würde, so würde es gar bald keine wahre Gerechtigkeit mehr geben auf

Erden, so gewiß als diese die Tochter der herzlichen, uneigennützigen Liebe ist. So darf also das Lebensglück nicht auf den Lohndienst gegründet werden, es gilt vielmehr in der Gegenwart fröhlich zu genießen, was Gott freundlich darbietet, nicht auf die Zukunft zu speculiren, sondern den Augenblick zu nützen.

Mit der schlechten Gerechtigkeit ist auch der Murrsinn unzertrennlich verbunden, wie das schon in den Anfängen des Menschengeschlechtes das Beispiel Kains deutlich zeigt. Sündenstrafe bei mangelnder Sündenerkenntniß zieht Unzufriedenheit mit den Fügungen Gottes und trübe Niedergeschlagenheit nach sich, Jes. 58, 3. Mal. 3, 14.

Mit diesem Geiste trüben kopfhängerischen Unmuthes hatten die Selbstgerechten mehr oder weniger das ganze Volk angesteckt. Es war das eine der Hauptkrankheiten der Zeit, der auch die wirklich Frommen sich nur schwer erwehren konnten. Auf die Heilung dieser Krankheit hat der Verf. ganz besonders sein Auge gerichtet. Man vergl. 2, 24. 3, 12. 22. 8, 15: „Denn ich lobte die Freude, daß nichts besser ist für den Menschen, denn zu essen und zu trinken und sich zu freuen", 9, 7. 11, 8—10. Der ausgelassenen Lustigkeit, dem sinnlichen Wohlleben ist Koheleth von Herzen feind: er spricht zum Lachen: du bist toll, und zur Freude: was thust du, C. 2, 2, das Herz der Narren ist ihm im Hause der Freude, C. 7, 4, das ganze Buch und namentlich die St. C. 7, 1—5 athmet den tiefsten Ernst, er weist in C. 12, 1 darauf hin, daß das Fundament alles Glückes, aller Freude die Andacht ist, er ruft in C. 11, 9 der Ausgelassenheit und Ungebundenheit zu, daß Gott all ihr Thun und Treiben vor Gericht bringen wird: aber er empfiehlt die freudige Zuversicht auf Gott, die sich durch die momentane Wirklichkeit nicht irre machen läßt, sondern fröhlich in Hoffnung der besseren Zukunft harrt, den ungebrochenen Lebensmuth, der auf dem Wege der Pflichterfüllung fortwandelt und ruhig wartet, bis die Wirklichkeit wieder mit Gottes Wort und Wesen in Einklang tritt. Er warnt vor undankbarer Verschmähung desjenigen, was Gott freundlich darbietet. Der Heiland hat auf diese Aussprüche des Buches sein Siegel aufgedrückt, wenn er auf sie sich beziehend spricht, des Menschen Sohn sey

gekommen essend und trinkend. Der Anstoß, den die Pharisäer an seiner Lebensweise nahmen, zeigt, daß in ihnen die Richtung fortdauerte, welcher der Verfasser unseres Buches mit seinen Aussprüchen entgegentritt.

Hand in Hand mit dem Murrsinn und dem Sauersehen ging eine träge verzweifelnde Erschlaffung. Man hatte nicht Lust und Muth etwas zu thun, weil man Alles für vergeblich hielt. Dagegen spricht sich der Verf. in C. 9, 10 aus, dann auch in C. 11, 4—6. Grade in kümmerlichen Zeiten soll man desto eifriger seyn in Ausrichtung des von Gott zugewiesenen Berufes; man soll unablässig in Thränen säen, damit man in Freuden erndte.

Wie in der Selbstgerechtigkeit und dem daraus fließenden trüben Unmuthe und der verzweifelnden Unthätigkeit, so gab sich die religiöse Oberflächlichkeit der Zeit, der Mangel einer lebendigen Gottesfurcht auch darin zu erkennen, daß man Gott, statt ihn durch Gehorsam zu ehren, durch seelenlose Opfer abzufinden, den Mangel eines Gott suchenden und ohne Unterlaß betenden Herzens dadurch zu verdecken suchte, daß man zum Scheine lange Gebete vorwandte, daß man in Gelübden vorschnell war, in ihrer Haltung wenig gewissenhaft und daß man meinte sich durch eine Formel ohne Weiteres der übernommenen Verpflichtung entledigen zu können. Dagegen erhebt sich der Verf. in C. 4, 17—5, 6.

Nicht eine oberflächliche Frömmigkeit, sondern nur eine gründliche, herzliche, die in Allem, auch dem Schwersten, die Hand Gottes erblickt und sich in stiller Ergebung unter sie demüthigt, gewährt in schwierigen Umständen das köstliche Gut der Seelenruhe, und bewahrt vor der Reizbarkeit, welche unausbleiblich eine Steigerung des Leidens herbeiführt. Vor diesem gefährlichen Feinde warnt der Verf. in C. 10, 4. Hand in Hand mit dieser Warnung geht die Empfehlung der Geduld in C. 7, 8.

Die Pharisäer, sagt das N. T. waren geizig. Der Geiz wuchert da am üppigsten, wo eine bloß äußerliche und nicht das Herz umwandelnde Religiösität ihm die Feigenblätter darbietet. Wenn man mit Gott seinen Frieden geschlossen hat durch Leistungen, welche nicht ans Herz gehen, so gewährt man den Lieblings-

neigungen um so freieren Spielraum. In der Bekämpfung dieses Feindes des Lebens in Gott ist das Buch besonders eifrig, zum Beweise, wie gefährlich er damals war. Die Stellen sind dieselben, in denen der Verf. dem Neide über den Reichthum der Heiden entgegentritt, der mit dem Geize eine gemeinsame Wurzel hat, C. 4, 7—12. C. 5, 9—19. C. 6.

Der Verf. weiß die Zeichen der Zeit richtig zu erkennen, er sieht, daß eine große Catastrophe im Anzuge ist, eine Zeit, da „die Völker toben, die Reiche wanken" Ps. 46, 7. Indem er lehrt, wie man sich auf sie vorbereiten soll, damit man in ihr einen gnädigen Gott habe, stellt er der Schooßsünde seiner Zeit, der geizigen Engherzigkeit, die freigebige Weitherzigkeit entgegen, welche mit wahrhaftiger Gottesliebe innig verbunden und eine Bewährung der Kindschaft Gottes ist, C. 11, 1—3.

So hat der Verf. die strafende und mahnende Mission erfüllt, die ihm neben der tröstenden zu Theil geworden war.

Es sind über unser Buch verschiedenartige Urtheile ergangen. Als Repräsentant der kirchlichen Theologie möge Luther sich über dasselbe aussprechen. Er nennt es „dies edle Büchlein, welches aus guten Ursachen sonderlich werth wäre, daß es von allen Menschen mit hohem Fleiße täglich gelesen würde." „Die Hauptsache (richtiger: eine Hauptsache) in diesem Buche — sagt er — ist, daß keine höhere Weisheit ist auf Erden unter der Sonne, denn daß ein jedermann sein Amt in Gottesfurcht mit Fleiß thue, und darum sich nicht ängstige, ob es nicht geht, wie er gern wollte; sondern gebe sich zufrieden, lasse in allen großen und kleinen Sachen Gott walten. In Summa, daß er zufrieden sey und bleibe mit demjenigen, was Gott gegenwärtig vor die Hand gibt und diesen Reim führe: Wie es Gott füget, daran mir genüget. Und also, daß er sich nicht selbst ängstige, frage, noch bekümmere, wie es künftig gehen will oder soll, sondern denke also: Gott hat mir dies Amt, diese Arbeit befohlen, das will ich mit Fleiß thun: gehen meine Räthe und Anschläge nicht so eben, wie ich gedacht habe, so walte es, schicke es und regiere es Gott." Auch auf tiefere Geister, die eine freiere Stellung zur heiligen Schrift einnehmen, hat das Buch einen anziehenden Einfluß ausgeübt.

Herder z. B. sagt: „Kein Buch ist mir aus dem Alterthume bekannt, was die Summe des menschlichen Lebens, seine Abwechselungen und Nichtigkeiten in Geschäften, Entwürfen, Speculation und Vergnügen, zugleich mit dem, was einzig in ihm wahr, dauernd, fortgehend, lohnend ist, reicher, eindringlicher, kürzer beschriebe als dieses." Dagegen hat die ordinäre rationalistische Geistlosigkeit sich gar wenig mit unserm Buche befreunden können. Am offensten hat A. Th. Hartmann seine Antipathie ausgesprochen.*) Er bezeichnet es als „die in einer trüben Stimmung abgefaßte und stellenweise herzlich langweilige Arbeit eines grämlichen hebräischen Philosophen."

Bedenken gegen das Buch wurden schon in älterer Zeit unter den Juden angeregt. In dem Talmud, in dem Tractate Schabbath f. 30 b. wird gesagt, die Weisen haben das Buch Koheleth unterdrücken wollen, weil es Widersprüche enthalte. „Warum aber haben sie es nicht unterdrückt? Weil sein Anfang und sein Ende Worte des Gesetzes sind." Nach dem Midrasch Koheleth wollten die Weisen das Buch unterdrücken, weil die Weisheit desselben auf dasjenige hinauslaufe, was in C. 11, 9 gesagt wird: freue dich Jüngling u. s. w., welche St. mit 4 Mos. 15, 39 in Widerspruch stehe. „Weil aber Salomo hinzugefügt hat: und wisse, daß dich Gott wegen aller dieser Dinge vor Gericht bringen wird, so sprachen sie: Salomo hat wohl geredet" יפה אמר שלמה. Aehnliches berichtet aus dem Munde der Juden Hieronymus in der zu C. 12, 14 anzuführenden Stelle.

Man hat mit Unrecht unter den Weisen die Sammler des Canon verstanden. Diese müßten bestimmter bezeichnet seyn. Wir haben Reflexionen über das bereits im Canon stehende Buch vor uns. Man wird ferner die Einkleidung und den Gedanken unterscheiden müssen. Der letztere ist der, daß das Buch bei oberflächlicher Betrachtung Bedenken darbiete, die aber bei tieferer schwinden. Die Meinung ist auch nicht, daß man mit den anstößigen Stellen vorlieb nehmen müsse im Hinblicke auf die er-

*) Linguistische Einl. in das B. Koheleth in Winers Zeitschrift 1 S. 29 ff.

baulichen, sondern daß die letzteren die Richtschnur abgeben müssen für das Verständniß der ersteren.

Die von Augusti, Schmidt und zum Theil auch von Knobel aufgestellte Behauptung, daß schon der Verf. des Buches der Weisheit in C. 2 gegen unser Buch polemisire, hat so wenig Schein für sich, daß es sich nicht der Mühe verlohnt, widerlegend auf sie einzugehen.

Auch in dem christlichen Alterthum wurden einzelne Stimmen gegen dies Buch laut. Philastrius in der haer. 130 redet von Ketzern, welche Salomo's Prediger verwerfen, weil er, nachdem er Alles für eitel erklärt, nur das Eine stehen lasse, daß man esse und trinke und seiner Seele gütlich thue.

Die rationalistischen Angriffe hat zuletzt Knobel zusammengefaßt, welcher gegen das Buch den Vorwurf des Fatalismus, des moralischen Scepticismus und des moralischen Epicureismus erhebt. „Alle ethischen Belehrungen und Ermahnungen — behauptet er — laufen bei Koheleth auf Lebensbequemlichkeit und Lebensgenuß hinaus.“ Die Widerlegung hat zum Theil schon Ewald in recht schlagender Weise gegeben. Vollständig ist sie in der vorhergehenden Untersuchung über den Inhalt und in dem Commentar enthalten. Nur in Folge eines tiefen Herabkommens der Auslegung konnten solche Anklagen erhoben werden. Komm und siehe, das glauben wir im Angesichte solcher Anklagen zuversichtlich aussprechen zu können.

Schon das entscheidet gegen solche profane Auffassungen, welche das Buch in Widerstreit bringen mit der übrigen canonischen Literatur des A. T., daß der Verf. selbst sich zu dieser in das freundlichste Verhältniß stellt. Die Hauptstelle ist hier C. 12, 11, wo der Verf. sein Buch in das Ganze der canonischen Schriften des A. T. einreiht, demselben tiefeindringende Wirkung beilegt und sie aus der göttlichen Eingebung ableitet, welche die Gränze bildet zwischen diesen Büchern und der Weltliteratur, gegen welche der Verf. in C. 12, 12 nachdrücklich warnt. Auf den Pentateuch weist der Verf. zurück in C. 12, 7 und in C. 5, 3. 4, auf das Buch Hiob in den schon früher angeführten St., auf

Pſ. 118, 12 in C. 7, 6, auf Pſ. 139, 15 in C. 11, 5, vielleicht auf Pſ. 41 in C. 11, 1—3, auf Prov. 22, 1 in C. 7, 1, auf Sach. 4, 3 in C. 12, 6.

Einen Fingerzeig für die richtige Würdigung des Buches gewähren auch die zahlreichen Beziehungen auf daſſelbe im N. T., vor allen in den Reden des Herrn ſelbſt. Unter den von Carpzow in der introd. II p. 212 angeff. St. des N. T., welche ſich auf Koheleth beziehen ſollen, hält freilich nur die eine Joh. 3, 8 vgl. mit Koh. 11, 5: „ſo wie du nicht weißt den Weg des Windes", die Prüfung aus. Dagegen aber finden ſich andere unläugbare Beziehungen, welche er nicht erkannt hat. Man vergl. mit C. 1, 1 Luc. 13, 34, mit C. 2, 1. 2 Luc. 12, 16—21, mit C. 2, 24 und den Parallelſt. Matth. 11, 19, mit C. 3, 1 Joh. 7, 30, mit C. 3, 2 Joh. 16, 21, mit C. 4, 17 Luc. 23, 34, mit C. 4, 17. 5, 1 Jac. 1, 19, mit C. 5, 1 Matth. 6, 7. 8, mit C. 5, 5 und 12, 6 Jac. 3, 6, mit C. 7, 18 Matth. 23, 23, mit C. 9, 10 Joh. 9, 4.

Durch Abhängigkeit von exegetiſchen Leiſtungen, wie die Knobels, hat ſich auch ein achtbarer und angeſehener Vertreter der kirchlichen Theologie, Dr. Oehler in den Prolegomena zur Theologie des A. T. S. 90 und in der Schrift: V. T. sententia de rebus post mortem futuris zu Auffaſſungen verleiten laſſen, welche in der That die Canoniſche Dignität unſeres Buches gefährden, ſo wenig er dies auch Wort haben will. Nach ihm ſoll der Verf. in einem Conflict zwiſchen Glauben und Wiſſen befangen ſeyn. „Der Widerſpruch zwiſchen der göttlichen Vollkommenheit und der Eitelkeit der Welt (richtiger: dem Leiden des Volkes Gottes) wird unverſöhnt hingeſtellt, die letztere als unabweisbare Erfahrung, die erſtere als religiöſes Poſtulat. So liegt die einzige Lebensweisheit in der Reſignation, in welcher der Menſch das nichtige Leben ſo gut benutzt als er es eben kann, dabei aber alles Gott anheimſtellt." Der Verf. lehre auf der einen Seite Vorſehung und Vergeltung, auf der andern Seite omnia vana et consilii expertia esse. Vom Standpuncte des Glaubens aus lehre er in C. 12, 7 ein ewiges Leben, vom Stand-

punkte der Vernunft aus, daß die Seele mit dem Leibe zu Grunde gehe, 3, 19f., daß zwischen Guten und Bösen im Tode und nach dem Tode kein Unterschied sey, C. 9, 2f. Es würde sich uns also in dem Buche Koheleth ein zerrissenes Gemüth darstellen, ein in sich gespaltener Geist, ein ἀνὴρ δίψυχος, wie sie unsere Zeit in Massen hervorbringt; die heilige Schrift würde hier sich selbst in den Conflict verwickeln, welchen zu heilen ihre Bestimmung ist.

Wir bemerken dagegen: Es ist nicht richtig, daß das Buch einen unversöhnten Gegensatz von Glauben und Wissen, von Idee und Erfahrung darstellt. Allerdings läßt es, wie grade so auch die Psalmen, den Zweifel zu Worte kommen, das ist die Wahrheit an der Ansicht, welche in dem Buche zwei Stimmen unterscheiden wollte, aber überall geschieht dies nur, um den Zweifel sofort zu überwinden. Nirgends stehen, im Vorbilde de Wette'scher Theologie, Zweifel und Glauben als zwei gleichberechtigte Mächte gegenüber, sondern überall, wo die Stimme des Fleisches laut geworden, tritt ihr, gradeso wie z. B. in Ps. 39. 42. 43 die Stimme des Geistes gegenüber. Am eclatantesten tritt uns dies grade in der Stelle entgegen, in welcher der Zweifel gleich einem mächtigen Strome sich ergießt, in C. 9, 1—10. Der Ausdruck der „sceptischen und mit dem Leben unzufriednen Stimmung" geht da nur bis V. 6, in V. 7—10 wird sie mit dem Schwerte des Glaubens überwunden. Der angebliche Dualismus in Bezug auf die Lehre vom ewigen Leben schwindet durch die Bemerkung, daß in C. 9, 2 sich die Stimme des Fleisches vernehmen läßt, um gleich darauf gerichtet zu werden, in C. 3, 21 aber nach richtiger sprachgemäßer Deutung nicht eine Läugnung, sondern eine nachdrückliche Bejahung des ewigen Lebens vorliegt.

Es ist nicht richtig, daß der Verf. keine höhere Lebensweisheit kennt, als die „Resignation." Der Verf. lehrt allerdings, daß das menschliche Leben oft schwere Räthsel darbietet, daß es gar schwer ist Gottes Fügungen zu begreifen, daß man nicht selten sich auf den blinden Glauben angewiesen findet. Er sagt in C. 3, 11: „Der Mensch kann nicht finden alles Werk, was Gott

thut, weder Anfang noch Ende", in C. 7, 24: „Fern ist was ward und tief, tief, wer kann es finden", in C. 8, 17: „Der Mensch kann nicht finden das Werk, welches geschieht unter der Sonne", in C. 11, 5: „So wie du nicht weißt, was der Weg des Windes ist, gleich den Gebeinen im Leibe der Schwangeren, also kennst du nicht das Werk Gottes, welcher Alles thut." Aber wer sähe nicht, daß das Wahrheiten sind, welche auch für diejenigen noch gelten, welche im Lichte des Evangeliums wandeln? Der Herr spricht nicht umsonst diejenigen selig, welche nicht sehen und doch glauben. Der Apostel empfiehlt es zur Beherzigung, daß wir im Glauben wandeln und nicht im Schauen. Auch der christliche Dichter sagt: „Da werd' ich das im Licht erkennen, was ich auf Erden dunkel sah, das wunderbar und heilig nennen, was unerforschlich hier geschah." Ueberall die Ursachen der göttlichen Führungen zu erkennen, in die oft so verschlungenen Wege Gottes einzudringen, dazu ist auch das hellste menschliche Auge nicht helle genug. Wir werden stets von neuem darauf hingewiesen, daß unser Wissen nur Stückwerk ist. In der Zeit des Verf. aber galt es um so mehr, diese Seite hervorzuheben, da damals gar Viele der hellen Augen, namentlich der gründlichen Sündenerkenntniß ermangelten, welche den Schlüssel abgiebt zu dem Heiligthum Gottes, wenn man dort die Lösung des Räthsels des Erdenlebens suchen will. Aber der Verf. denkt gar nicht daran, Alles auf den blinden Glauben zu stellen. Es fällt ihm nicht ein, das Gebiet des Wissens dem Unglauben zu überantworten. „Wer ist gleich dem Weisen — so ruft er in C. 8 1, aus — und wer kennt die Deutung der Dinge?" Es gibt also für ihn eine Weisheit, welche in das Wesen der Dinge einführt und namentlich die dunklen Tiefen des Kreuzes beleuchtet und Gottes Wege rechtfertigt. Das Bewußtseyn, daß er selbst in dem Streben nach Weisheit zu wichtigen Resultaten gelangt ist, spricht er in C. 7, 25. 27 aus, er ist durch Gottes Gnade, nach C. 12, 9, ein Weiser und vermag das Volk Weisheit zu lehren, im Einklange mit den Weisen der Vorzeit, welche von dem Einen Hirten gegeben sind, C. 12, 11. Wie wenig Alles auf bloße „Resignation"

hinausläuft, auf welche überall nur der gottverlassene Unglaube beschränkt ist, dem die Thür zu dem Heiligthum Gottes nicht offen steht, Ps. 73, 17, das erhellt schon daraus, daß der Verf. in einer langen Reihe von Stellen das Ende der Leiden, den Sieg des Volkes Gottes ankündigt und zugleich scharf eindringt in die Ursachen des zeitlichen Leidens, es als Schickung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit zu rechtfertigen weiß.

Die Ueberschrift C. 1, 1.

Die Worte des Koheleth, des Sohnes Davids, des Königs in Jerusalem. Es ist nicht von Worten überhaupt, sondern von den Worten die Rede. Es gibt keine andere, welche Salomo an das Geschlecht dieser Zeit redete. Nur nach dieser Mission führt er den Namen Koheleth, vgl. zu C. 12, 9. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Koheleth eigentlich heißt: die Versammelnde. Das Kal von קהל kommt nicht weiter vor. Das Partic. in Kal muß hier für das Particip. in Hiphil gesetzt seyn, was um so leichter angeht, da es hier die Stelle des Nomens vertritt. Das Verbum kommt immer von Personen vor, niemals von Sachen. Es ist stehend von der Zusammenberufung der gesammten Gemeinde Israels, der Gesammtheit des Volkes Gottes, vgl. z. B. Deut. 4, 10: „am Tage, da du standest vor dem Herrn deinem Gotte auf Horeb, da der Herr zu mir sprach: versammle mir das Volk und ich will sie hören machen meine Worte, auf daß sie lernen mich zu fürchten." 2 Mos. 35, 1: „Und Mose versammelte die ganze Gemeinde der Kinder Israel und sprach zu ihnen: dieß sind die Worte, die der Herr geboten hat, daß ihr sie thut", 3 Mos. 8, 3: „Und die ganze Gemeinde versammle zu der Thüre der Stiftshütte", 4 Mos. 8, 9. 10, 7. 1 Kön. 8, 1: da versammelte Salomo die Aeltesten Israels u. s. w. Daß die redende Person den im Wesentlichen schon von Hieronymus richtig erklärten *) Namen Koheleth führt, weist hin

*) Coeleth, id est Ecclesiastes. Eccl. autem Graeco sermone appellatur, qui coetum, id est ecclesiam congreget, quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum, et sermo ejus non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur.

auf den kirchlichen Character des Buches, die hohe Bedeutung, welche dasselbe für das Ganze der Gemeinde Gottes hat, im Einklange mit dem Eingange von Ps. 49: „Höret dieß alle Völker, vernehmet es alle Bewohner der Welt. Beide gemeiner Mann und Herren, beide reich und arm miteinander. Mein Mund wird Weisheit reden und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht." Der Israelitischen Weisheit wohnt ein Zeugengeist ein, sie trägt durchweg populären Character, gehört nicht den engen Gränzen der Schule, sondern den weiten Hallen der Kirche an, ist ein Sauerteig, welcher die ganze Masse durchsäuern soll. Die Weisheit innerhalb der Kirche hat nicht etwa einzelnen besonders Begabten, sie hat Allen Wichtiges zu sagen. Sie ist voll Barmherzigkeit, wie der Gott, dem sie entstammt, und liebt es das Verlorene zu suchen, während die Weisheit dieser Welt zu den Einfältigen keine Brücke und keinen Trieb hat, sich ihrer anzunehmen. Weil der aus der Weisheit von oben stammende Trieb zu versammeln nur der Kirche angehört, so findet sich außerhalb derselben und wo ihre Bahn verlassen wird, nur Vereinzelung, unberathene Auflösung, die Welt muß bekennen: wir alle gehen in der Irre wie Schaafe, wenden uns ein jeder auf seinen Weg. — Der Name Koheleth kommt dreimal im ersten Cap. vor, 1, 1. 2. 12, dreimal im letzten Cap. 12, 8. 9. 10, einmal in der Mitte, dort mit dem Femin., sonst immer mit dem Mascul. Er steht in Cap. 12, 8 mit dem Artikel, in den übrigen St. als ideales Nomen propr. ohne Artikel. Daß Salomo dadurch bezeichnet werden soll, zeigen die Zusätze hier, des Sohnes Davids, des Königes in Jerusalem, die eben den Zweck, haben von vornherein jeden Zweifel in dieser Beziehung auszuschließen. In welchem Sinne aber wird Salomo dieser Namen zugetheilt, der eigentlich nichts anders bedeuten kann als: die Versammelnde? Dieß ist controvers, es kann aber keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Salomo deshalb diesen Namen erhielt, dessen Erklärung Cap. 12, 9 gibt: „Und übrig ist, daß Koheleth ein Weiser war, auch *lehrte er Erkenntniß das Volk*", weil durch ihn die Weisheit zu dem Volke Gottes redete, er die personificirte Weisheit, der Mund und das Organ derselben war. Eben dieß war es, was seinen

Reden durchgreifende Bedeutung, canonischen Character verlieh, ebenso wie die Bedeutung des Wortes der Propheten darauf beruht, daß der Geist Christi in ihnen war, 1 Petr. 1, 11, daß sie redeten getrieben vom heiligen Geiste, 2 Petr. 1, 21, und wie auch die Apostel Organe des Heiligen Geistes waren nach Apgesch. 15, 28. Der Verf. weist durch diesen Namen darauf hin, daß Salomo hier nicht als Weltweiser in Betracht kommt, sondern als Repräsentant eines höheren Geistes als des eignen, der allein fähig ist solches zu reden, was von durchgreifender Bedeutung für das Volk Gottes ist. Daß dies die allein richtige Deutung ist, dafür ist zuerst die St. C. 7, 27 entscheidend. Dort bildet die Koheleth den Gegensatz gegen die Fremde, die Ausländerin, die Philosophie und lose Verführung. Dort kann durch das absichtlich mit dem Femin. construirte Koheleth nur die Weisheit von oben bezeichnet werden. Einen zweiten Beweis gewährt die Vergleichung mit den ersten neun Capp. der Proverbien, in denen wir recht eigentlich den Schlüssel zu dieser Bezeichnung besitzen. Der Verf. würde sie nicht gewählt haben, wenn er nicht auf Leser gerechnet hätte, die aus diesen Cap. die Deutung des Namens schöpfen, die Lösung des Räthsels, denn eben um ein Räthsel handelt es sich hier, gewinnen würden. Diese Cap. bilden eine Art von Eingang. Ehe die einzelnen Lehren der Weisheit aufgestellt werden, sollen sie das Wesen der wahren Weisheit, wie sie durch Gottes Gnade ihren Sitz unter Israel aufgeschlagen, zur Anschauung bringen und zur Liebe derselben erwecken, zugleich zum Hasse gegen ihre Nebenbuhlerin, die falsche Weisheit, die Ausländerin, welche mit ihren Verführungskünsten unter das Volk Gottes einzudringen strebt. Die Weisheit wird in diesen Capiteln als Person eingeführt und tritt redend auf.*) Ihr Character als Koheleth, als die Versammelnde, tritt z. B. deutlich hervor in

*) Ch. B. Michaelis zu Cap. 8: Quod sapientia hic non ut qualitas sed ut persona inducatur, non inde solum liquet, quod vox, labia, os aliaque, quae personarum potius quam rerum sint, ei tribuuntur, v. 1 sqq., sed maxime ex consideratione illorum characterum, qui v. 22 sqq. expressi sunt, ad quos in prologo evangelii Johannis, ubi divina Christi natura adseritur, respectum fuisse, vix quisquam negabit.

C. 1, 20. 21: „Die Weisheit rufet auf der Gasse, auf den Straßen läßt sie sich hören. Sie predigt an den Ecken der Lärmplätze, sie redet ihre Worte in den Thoren der Stadt", ferner in C. 8, 1 ff. Von dieser Personification der Weisheit ist nur ein Schritt dazu, daß sie, wie hier geschieht, in einem Individuum gleichsam persönlich wird. Eine solche Verpersönlichung der Weisheit hier anzunehmen kann um so weniger Schwierigkeit haben, da sie unläugbar im N. T. vorliegt. Wenn Luc. 11, 49. 50 mit Matth. 23, 34 verglichen wird, so kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Christus sich an der ersteren St. als die persönlich gewordene Weisheit darstellt. Daß dieß in einem Zusammenhange steht mit Salomos Auftreten als Koheleth hier, gewissermaßen damit auf einer Linie liegt, erkannte schon Bengel. Er sagt in dem Gnomon zu Luc. 11, 49: ἡ σοφία τοῦ θεοῦ, sapientia dei. Suave nomen. Koheleth, congregatrix. C. 13, 34: ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου. In dieser von Bengel angeführten St. (Matth. 23, 37) scheint Christus auf sich selbst als den wahrhaftigen Koheleth hinzudeuten. — Die Einwendungen, welche man gegen die gegebene Deutung des Namens Koheleth, namentlich der Feminalform, erhoben hat, sind nicht probehaltig. Die Behauptung, der Verf. habe bestimmter sich darüber erklären müssen, daß er Salomo den Namen Koheleth deshalb beilege, weil er Repräsentant der Weisheit sey, übersieht, daß diese Erklärung in dem Verhältnisse zu dem Eingange der Proverbien enthalten ist, und dann in der St. C. 7, 27. Wenn man sagt, eine Menge von Aeußerungen passen schlechterdings nicht in den Mund der Weisheit, z. B. wenn die redende Person sagt, sie habe Weisheit betrachtet, zu erlangen gesucht und wirklich erlangt, so übersieht man, daß Koheleth nicht die Weisheit überhaupt ist, sondern die in Salomo concret gewordene, oder daß der Name Koheleth die Person Salomos nach dem sie beseelenden Princip bezeichnet. Damit ist auch der Einwand erledigt, Salomo trete immer ganz bestimmt als eine wirkliche Person auf, nicht als ein personificirter Begriff, es werde auf persönliche Lebenserfahrungeu verwiesen, auf individuelle Schicksale. Koheleth ist nicht, wie die Weisheit in den Proverbien, ein „per-

sonificirter Begriff", sondern Salomo selbst, der als Repräsentant, so zu sagen als Incarnation der Weisheit betrachtet ist. — Nach der gangbaren Annahme wird Koheleth ohne Weiteres als Beiname Salomos gefaßt. „Er übernimmt das Amt eines öffentlichen Verkünders der Wahrheit, und daß er in diesem bestimmten Berufe hier auftritt, soll durch den Namen Koheleth bezeichnet werden." Dagegen entscheidet aber die Verbindung mit dem Femin. in C. 7, 27. Nur von der Annahme aus, daß Salomo als Repräsentant der Weisheit den Namen Koheleth führt, erklärt sich die abwechselnde Verbindung mit dem Masculinum, welches unbedingt vorwiegt, und mit dem Femin. Bei der ersteren wird die Person ins Auge gefaßt, bei der letzteren das sie beseelende Princip. Dann ist man bei dieser Auffassung nicht im Stande, die Feminalform genügend zu erklären. Man beruft sich darauf, in den Amtsnamen werde häufig das Abstractum von Personen gebraucht. „Der Beamte ist totus in dem angewiesenen Lebensgeschäfte und erhält den Namen desselben zum Titel." קהלת bedeute eigentlich das Predigen, das Amt und Geschäft des öffentlichen Redners, werde dann aber von dem öffentlichen Redner selbst gebraucht. Dagegen aber erheben sich mehrere Schwierigkeiten. Allerdings dient die Feminalendung dazu, Abstracta zu bilden, Ew. §. 166, aber nie geschieht dieß bei einem activen Participium, aus naheliegendem Grunde. Von עור blind kann wohl עורת das blinde Wesen, die Blindheit kommen, von חטא sündig, חטאת das sündige Wesen, die Sünde, nicht aber von קהל der Versammelnde, קהלת in der Bed. das Predigen, die Predigt. Dann liegt kein Beispiel vor, daß ein Concretum erst abstract gemacht und dann wieder in persönlichem Sinne gesetzt würde. — Für die Frage nach dem Verf. des Buches ist es von nicht geringer Bedeutung, daß Salomo hier nicht unter seinem eignen Namen erscheint, sondern unter dem Namen Koheleth. Alle anderen Erzeugnisse Salomos tragen seinen gewöhnlichen Namen an der Spitze, die Proverbien, deren Ueberschrift lautet: die Gleichnisse Salomos, des Sohnes Davids, des Königs Israels, das Hohelied, Ps. 72 und Ps. 127., wie es denn natürlich ist, daß, wer sich als Verfasser geltend machen will, keinen andern Namen

nennt als den, unter dem er bereits bekannt ist. Das Räthselhafte, das Versteckspielen würde da wenig angebracht seyn. Wenn nun Salomo hier Koheleth genannt wird, so weist der Verf. nicht undeutlich darauf hin, daß es nur ideale Geltung hat, wenn er als Verfasser des Buches eingeführt wird, daß er nur als Repräsentant der Weisheit in Betracht kommt. Der Name, der eigentlich ein unpersönlicher ist, weist nur darauf hin, daß die Person, der er hier beigelegt wird, nur der Poesie angehört und nicht der Wirklichkeit. So verwandelt sich also das einzige Argument, welches irgend scheinbar für die Salomonische Abfassung angeführt worden ist, bei näherer Betrachtung in sein Gegentheil. Das Buch ist nicht blos nicht von Salomo, es gibt sich auch nicht dafür aus, von Salomo zu seyn *).

C. 1, 2—11.

Das menschliche Leben ist, nachdem die Sentenz in 1 Mos. 3, 17—19 ergangen, im besten Falle ein glänzendes Elend. Das empfanden schon die ersten Eltern tief. Sie nannten den einen ihrer beiden Söhne Hebel, Nichtigkeit. Das erkannten Noahs Eltern, indem sie bei seiner Geburt sprachen: „Dieser wird uns trösten in unserer Mühe und Arbeit auf Erden, welche der Herr verflucht hat", 1 Mos. 5, 29. Jakob spricht in 1 Mos. 47, 9: „wenig und böse ist die Zeit meines Lebens"; Moses in Ps. 90, 10: „Unsere Lebenszeit, sie währet siebenzig Jahre, und wenn einer bei Kräften, achtzig Jahre, und ihr Stolz ist Leid und Bosheit"; David in Ps. 39, 6. 7: „Nur zu eitel Nichtigkeit ward jeder Mensch verordnet. Nur wie ein Schemen wandelt der Mensch, nur umsonst lermen sie, er sammelt und weiß nicht, wer es kriegen wird." Es ist von großer Bedeutung, daß diese Beschaffenheit des irdischen Daseyns, wie sie in so ergreifender Weise in den Liedern: „Ach wie nichtig, ach wie flüchtig", und:

*) Es gilt hier ganz, was A. Fabricius in der Bibl. Gr. 3 S. 736 von dem Buche der Weisheit sagt: perinde ut Salvianus nunquam voluit existimari libros suos a Timotheo esse scriptos discipulo apostolorum, sed satis ipsi fuit sub nobili hac persona delituisse.

„Ach was ist doch unser Leben", geschildert wird, dem Menschen völlig zum Bewußtseyn komme, daß er nicht durch eitle Phantasien das Elend vergolde. Nur so kann die Eitelkeit, der wir anheimgefallen sind, ihre rechte Wirkung thun, ihre Mission erfüllen, welche keine andere ist als die, daß sie uns herandränge an den Gott, den wir verlassen haben, daß das: „Nur du Jehova bleibest mir das, was du bist, ich traue dir", mit voller Wahrheit gesprochen werde. Es ist ein Hauptzweck der außerordentlichen Leiden, welche Gott über die Seinen, die ganze Kirche und die Einzelnen verhängt, daß er ihnen diese Nichtigkeit des Irdischen recht zum Bewußtseyn bringe. Dem Menschen aber will dieselbe schwer ein, er geht schwer daran, seine Lection zu lernen. Er kann sich in die Nichtigkeit des Irdischen überhaupt wenig finden, er meint gar leicht, daß ihm ein besonders hartes Loos beschieden sey, und bietet alles auf, daß dieser Ausnahmezustand ein Ende nehme. Kann er dies Ziel nicht erreichen, so fällt er der Verzweiflung anheim. — Die geschichtliche Voraussetzung unseres Buches ist die, daß das Volk Gottes sich in der Zeit seiner Abfassung in einem sehr traurigen Zustande befand. Sie waren Knechte in ihrem eignen Lande, Heiden über sie herrschend, Erniedrigung und Elend überall. Bei der Gründung des zweiten Tempels mußte das Volk laut weinen über den Contrast der Gegenwart und der Vergangenheit. Eitelkeit der Eitelkeiten, so klagte damals Alles, ach in welche Zeiten sind wir gefallen. Sie sprachen: „wie kommt's, daß die früheren Tage besser waren als diese", C. 7, 10. Besonders blickte man nach Salomo und seiner Zeit in verzweifelnder Tantalischer Sehnsucht. Da bricht nun unser Verf. ein mit der Verkündigung, daß das menschliche Daseyn überhaupt Eitelkeit ist. Damit brachte er auf der einen Seite Trost, nach dem dulce est solamen miseris socios habere malorum. Das Kreuz ist viel leichter zu tragen, wenn wir darin die allgemeine menschliche Bestimmung erblicken. Auf der anderen Seite kräftige Motive zur wahrhaftigen Zukehr zu Gott, dessen Name Jehova, Jahve, der Seiende, das reine Seyn, den unbedingten Gegensatz bildet gegen die Eitelkeit, welcher die von ihm losgerissene Creatur unterworfen ist.

V. 2. Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Koheleth, Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles Eitelkeit. V. 3. Was für Vortheil hat der Mensch bei aller seiner Mühe, damit er sich mühet unter der Sonne? V. 4. Geschlecht geht und Geschlecht kommt und die Erde bestehet ewig. V. 5. Und es geht auf die Sonne und geht unter die Sonne und (geht) an ihren Ort, da verlangend sie aufgeht. V. 6. Es gehet gen Süden und wendet sich gen Norden, sich wendend und wendend gehet der Wind, und zu seinen Wendungen kehret zurück der Wind. V. 7. Alle Flüsse gehen in das Meer und das Meer wird nicht voll: an den Ort, da die Flüsse ausgehen, dahin gehen sie zurück. V. 8. Alle Worte ermüden, keiner mag es ausreden; nicht satt wird das Auge zu sehen, nicht voll wird das Ohr vom Hören. V. 9. Was war, das wird seyn, und was gethan ward, das wird gethan werden, und es ist gar nichts Neues unter der Sonne. V. 10. Ist ein Ding, da man spricht: siehe es ist neu, es war schon in alten Zeiten, die vor uns waren. V. 11. Kein Andenken haben die Früheren, und auch die Späteren, welche seyn werden, die werden kein Andenken haben bei denen, welche später seyn werden.

V. 2. Die Mission unseres Buches, die Eitelkeit aller irdischen Dinge, das: „es ist die Welt ein Jammerthal, Angst, Noth und Trübsal überall“ der Gemeinde Gottes einzuprägen, gibt sich schon äußerlich in der Thatsache zu erkennen, daß das Wort הבל, Eitelkeit, in demselben 37 Mal vorkommt, im ganzen übrigen A. T. 33 Mal. Eitelkeit der Eitelkeiten steht nach bekanntem Sprachgebrauche für die allerhöchste Eitelkeit. Das „Alles“ wird im Folgenden näher begränzt durch: Alles was unter der Sonne ist, was der sublunarischen Welt, was dieser armen Erde angehört, nicht der Schöpfer, dessen Name Jehova, der Seyende, das reine wahre absolute Seyn, schon den absoluten Gegensatz gegen die Eitelkeit bildet, und die Verbindung mit ihm, die Freude, die in ihm gesucht wird, vergl. C. 12, 13, sondern die arme Creatur, die seit 1 Mos. 3 der Eitelkeit unterworfen ist, Röm. 8, 20.

Die Erde kann nichts darbieten, was den Menschen wahrhaft vergnügt und befriedigt. Auf völligem Mißverstand beruht die Behauptung, daß „hier am Anfange des Buches am stärksten die subjective Verbitterung des Verfassers sich ausdrücke.“ Wäre sie richtig, so müßte sie auch für Thomas a Kempis gelten, der sein Buch mit den Worten beginnt: Vanitas vanitatum et omnia vanitas praeter amare Deum et illi soli servire. Vanitas igitur est divitias perituras quaerere et in illis sperare. Vanitas quoque est honores ambire et in altum statum se extollere. Vanitas est carnis desideria sequi etc. Von „subjectiver Verbitterung“ kann schon deshalb nicht die Rede seyn, weil die Eitelkeit alles dessen, was die Welt darbietet, und der darauf gerichteten Bestrebungen eine unläugbare Thatsache ist. Daß diese erkannt werde, ist von der größten Bedeutung, und wer zu dieser Erkenntniß verhilft, ein trefflicher Prediger. Er verhindert, daß das Glück nicht mehr da gesucht werde, wo es nicht ist, lindert den Schmerz über den Verlust und die Entbehrung des Werthlosen und steigert den Eifer zu der wahren Quelle des Glückes zu gelangen. Die negative Weisheit ist die Vorbedingung und Grundlage zu der positiven. Man kann Gott nicht wahrhaft als das höchste Gut erkennen, wenn man nicht erst die Nichtigkeit der Scheingüter erkannt hat, welche die Erde darbietet. „Seele was ermüdst du dich in den Dingen dieser Erde“, das ist ein trefflicher Anfang, wenn man die Seelen zu Gott führen will. Eitelkeit der Eitelkeiten und Alles Eitelkeit, das zu erkennen ist auch die Vorbedingung für den wahrhaften Genuß der Freuden, welche auf der dürren Heide des Lebens noch sprießen. Wer die Ansprüche an das Leben aufgegeben hat, der kann mit zufriednem und dankbarem Gemüthe die Freuden genießen, welche sich ihm ungesucht auf dem Lebenswege darbieten, der vermag es von Sorgen und Geizen frei dem Augenblick zu leben. „Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt, darum ist mein die ganze Welt.“ — Hieronymus wirft die Frage auf, wie sich das: alles Eitelkeit, damit vertrage, daß Gott Alles gut geschaffen *). Die

*) Si cuncta, quae fecit Deus, valde bona sunt, quomodo omnia va-

richtige Antwort auf diese Frage hat er nicht gefunden, ebenso wenig auch Luther, welcher meint: „Das redet er nicht wider die Creaturen, sondern wider des menschlichen Herzens Unart, welches nicht kann Ruhe haben, sondern ihm selbst alles Herzeleid und Unglück macht." Er rede nicht von Gottes Werken, „sondern von dem armen Wesen, das unter der Sonne geht, darinnen die Menschen sind in diesem leiblichen Wesen auf Erden, darin die Menschen sich selbst so viel vergebliche Unruhe, Mühe und Arbeit machen." Die Beschränkung auf das bloße menschliche Treiben steht im Widerspruch mit der folgenden Ausführung. Auch hat die Nichtigkeit des menschlichen Treibens besonders darin seinen Grund, daß das Terrain, auf dem es sich bewegt, eine Stätte der Nichtigkeit ist. Daß die Nichtigkeit sich auch auf das ganze Gebiet erstreckt, in Bezug auf welches das „sehr gut" in 1 Mos. 1 gilt, zeigt das: „an dem Tage, da du davon issest, wirst du sterben", eines Todes, dessen Spitze nur der persönlich sogenannte Tod ist, zeigt Röm. 8, 20, wonach auch die unvernünftige Creatur der Eitelkeit unterworfen ist, zeigt auch Jac. 4, 14, wo unser Leben als ἀτμίς bezeichnet wird, dasselbe Wort, wodurch Aquila hier das הבל wiedergibt. Also nicht blos das menschliche Treiben ist eitel, sondern auch die Creatur nach ihrer Naturseite wird unter dem: alles ist eitel, begriffen. Die richtige Lösung des Problems aber ist die: zwischen dem: „Und siehe, alles war sehr gut" und dem: „Alles ist eitel", liegt die Thatsache des Sündenfalls. Mit diesem ist eine ganz neue Ordnung der Dinge eingetreten. Für den entarteten Menschen paßte nicht mehr die an sich gute Schöpfung. Das: alles ist eitel, ist keine Anklage Gottes, vielmehr, wenn wir die Beschaffenheit des Menschen ins Auge fassen, ein Lob Gottes. Grade in der Verhängung der Strafe und in der Einrichtung der Oeconomie des Kreuzes zeigt sich Gott besonders groß und herrlich. — Die Berleb. B. bemerkt: „Es wird aber, wie es im Anfang geheißen: Es ist alles gut, es ist alles sehr gut, auch einmal bei dem Geschöpfe wieder

---

nitas, et non solum vanitas, sed etiam vanitas vanitatum? Ut sicut in Canticis Canticorum inter omnia carmina excellens carmen ostenditur, ita in vanitate vanitatum vanitatis magnitudo monstretur.

heißen: es ist alles köstlich und neu und alles sehr köstlich, herrlich und gut." Das: es ist alles eitel, kann nicht das Ende der Wege Gottes, es kann nur Durchgangspunct seyn. Das Ende muß wieder dem Anfange entsprechen. Das: Alles ist Eitelkeit wird die traurige Wahrheit, welche es in dem gegenwärtigen Weltlaufe hat, verlieren in der „Wiedergeburt", von welcher der Herr redet in Matth. 19, 28, in der seligen Zeit, welche Jesaias schildert in C. 11, Paulus in Röm. 8. Die Eitelkeit, wie sie keine ursprüngliche ist, so kann sie auch keine definitive seyn. Wie der Tod, die Spitze der Eitelkeit, durch die Sünde in die Welt gekommen, 1 Mos. 2, 17. Röm. 5, 12, so hört er mit der vollkommenen Besiegung der Sünde auf, 1 Cor. 15, 54 f., Apoc. 21, 4: „Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr seyn, noch Leid noch Geschrei noch Schmerzen wird mehr seyn, denn das Erste ist vergangen." Alle Schilderungen dieser zukünftigen Herrlichkeit in der Schrift haben das: „alles ist Eitelkeit", zu ihrer Voraussetzung, sie sollen den unter der Eitelkeit Seufzenden Muth machen, daß sie nicht verzweifeln. So z. B. Jes. 25, 6—8: „Und es bereitet der Herr der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl der Fettigkeiten, ein Mahl der Hefen, markiger Fettigkeiten, geläuterter Hefen. Und vernichtet auf diesem Berge die Oberfläche der Hülle, damit umhüllet sind alle Völker. (Die Verhüllung, Zeichen des Schmerzes.) Er vernichtet den Tod für immer und es wischt ab der Herr Jehova die Thränen von allen Angesichtern." Ferner Jes. 35, 1 ff.: „Freuen wird sich deß Wüste und dürres Land und jubeln die Steppe und sprossen wie die Blumenzwiebel. — Alsdann wird springen gleich dem Hirsche der Lahme, und jubeln die Zunge des Stummen. Denn es wird geöffnet in der Wüste Wasser und Ströme in der Steppe. Und es wird der Sonnenbrand zum Teiche und das durstige Land zu Wasserquellen. — Dann werden die Augen der Blinden geöffnet werden und die Ohren der Tauben werden geöffnet werden." Eine Grundbedingung der Theilnahme aber an jener zukünftigen Herrlichkeit ist, daß man eine klare und tiefe Einsicht gewinnt in das: „Eitelkeit der Eitelkeiten", daß man das gegenwärtige Elend nicht vergoldet.

Nur wenn es klar erkannt und lebhaft empfunden wird, kann es zu Gott herandrängen, der unsere Wohnung ist für und für, Ps. 90, kann es zur Buße erwecken, indem wir aus der Schwere desjenigen, was wir erleiden müssen, die Schwere unserer Schuld ermessen, wie Perthes nach dem Tode seiner geliebten Frau schreibt: „Es muß eine unermeßliche Schuld auf uns liegen, daß wir solches erleiden müssen." De Wette erhob gegen den heil. Paulus den Vorwurf, in seinen Schriften trete uns zuweilen „der Mißton der Weltverachtung" entgegen. Wer mit solchen Augen das: alles ist Eitelkeit, betrachtet, der wird die Trübsal behalten — denn die Welt ist und bleibt ein Jammerthal, wenn man sie auch in der Phantasie mit erzwungenem Lächeln in ein Haus der Freuden verwandelt — sich aber muthwillig der heilsamen Frucht dieser Trübsal berauben. — Das Eintreten des N. B. hat in dem: Eitelkeit der Eitelkeiten, keine Aenderung hervorgebracht. Die Güter, welche dieser auch jetzt schon gewährt, gehören einer ganz andern Ordnung an, als der, von welcher hier die Rede ist. Sie stammen nicht aus dem Gebiete unter der Sonne, sondern sie gehören dem Himmelreiche an. Die Erde besteht daneben fort in ihrer Nichtigkeit. Das grade ist ein mächtiger Sporn zur Aneignung der himmlischen Güter, welche die Kirche darbietet. — V. 3 zieht aus V. 2 das Resultat. Ist Alles eitel, „welchen Vortheil hat denn der Mensch", eig. der Irdische (Geier: cum aculeo terrenae fragilitatis), „von aller Mühe, damit er sich mühet unter der Sonne?" Es ist viel Lärmen um Nichts. Wer durchgedrungen ist zur Erkenntniß des Wesens dieser Welt, dem macht die Wahrnehmung, wie die Menschen rennen und laufen und sich einander die Beute abzujagen suchen, einen seltsamen, einen tragikomischen Eindruck. Das Resultat ist zuletzt ein ziemlich ebenso winziges, wie das der Bewegung in einem Ameisenhaufen. Und dabei diese Wichtigthuerei, diese pomphaften Phrasen von Fortschritt u. s. w. Den Commentar zu unserm V. haben wir in dem herrlichen Liede von A. Gryphius: „Die Herrlichkeit der Erden muß Rauch und Asche werden", wo es u. A. heißt: „Dies Alles wird zerrinnen, was Müh und Fleiß gewinnen und saurer Schweiß erwirbt. Was Menschen hier be-

sitzen, kann für den Tod nicht schützen; dies alles stirbt uns, wenn man stirbt. — Ist eine Lust, ein Scherzen, das nicht ein heimlich Schmerzen mit Herzensangst vergällt? Was ist's, womit wir prangen? Womit wir Ehr' erlangen, die nicht in Hohn und Schmach verfällt?" Das practische Resultat, welches aus diesen Thatsachen im Sinne des Predigers gezogen wird, ist: „Verlasse Welt und Ehre, Furcht, Hoffen, Gunst und Lehre, Und geh' den Herren an, der immer König bleibet, den keine Zeit vertreibet, der ewig selig machen kann." — V. 4. Im Zusammenhange ist die Rede von der Nichtigkeit alles Irdischen und der darauf ruhenden Resultatlosigkeit der menschlichen Bestrebungen. In diesen Zusammenhang paßt der V. nur dann, wenn die Erde so gedacht wird, wie sie wirklich ist, als die Stätte der Nichtigkeit und des Elendes. Die Geschlechter sind in beständigem Wechsel begriffen, ohne Aufhören treten neue auf den Schauplatz, aber o des Jammers, die Erde, über welche der Fluch in 1 Mos. 3, 17—19 ausgesprochen ist, auf der man es zu nichts bringen, zu keinem wahrhaftigen Glücke gelangen kann, auf der alle Wege dem Menschen verzäunt sind, bleibt immerfort. Die neuen Geschlechter müssen stets da anfangen, wo die alten aufgehört haben. Stets von Neuem die alte Geschichte, das Wälzen des Sisyphussteines.*) לעולם steht nicht in Widerspruch mit der anderweitig im A. T. vorliegenden Lehre von dem dereinst bevorstehenden Ende der Erde in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Wie עולם in 1 Mos. 6, 4 die unvordenkliche Vorzeit bezeichnet, so hier eine Zukunft von ungemessener Länge, Rambach: diutissimo tempore, cujus terminus nobis occultus est. — V. 5. Die Sonne kann hier nur als Bild des menschlichen Daseyns in Betracht kommen, welches in die Gränzen der Nichtigkeit festgebannt ist. Der natürliche Vorgang an sich betrachtet kann nicht Gegenstand der Klage, sondern nur der freudigen Bewunderung seyn, wie Ps. 19 dies klar zeigt. Er paßt nicht als Ausführung des: Eitelkeit der Eitelkeiten u. s. w., über das bis zu V. 11 commentirt wird, so

---

*) Ganz fremdartig Hieronymus: Quid hac vanius vanitate, quam terram, manere, quae hominum causa facta est, et ipsum hominem, terrae dominum, in pulverem repente dissolvi.

daß bis zu diesem V. jener Ausspruch überall den Prüfstein abgibt für die Nichtigkeit der Erklärungen. Die Sonne, welche eine lange Bahn eifrig durchmißt, um zuletzt wieder bei dem Ziele anzugelangen, von dem sie ausgegangen ist, gibt ein Bild ab des menschlichen Lebens, welches in den Zauberkreis der Nichtigkeit festgebannt ist. Das menschliche Geschlecht kommt nicht von der Stelle. Die neue Generation fängt es immer wieder da an, wo es die alte gelassen hat. Trotz aller gepriesenen Fortschritte bleibt es in der Hauptsache beim Alten: „mit Erbsünd', Schwachheit, Noth und Tod beladen.“ „Bewegung läßt sich nicht läugnen, es ist aber eine Bewegung im Kreise, welche mithin zu nichts führt.“ Hitzig. Nach dem Vorgange des Chald., der LXX und Vulg. verbindet Luther ואל מקומו שואף: und läuft an ihren Ort, daß sie wieder daselbst aufgehe. Diese Verbindung ist aber gegen die Accente, nach denen שואף zum Folg. gehören muß. Dann nimmt sie auch ohne Rechtfertigung in dem Sprachgebrauche das V. שאף in der Bed. laufen, eilen. שאף steht in der gewöhnlichen Bedeutung nach etwas schnappen, verlangen: Und (kommt dann wieder) an ihren Ort, wo sie verlangend aufgeht. שואף entspricht dem: sie freut sich wie ein Held zu laufen den Weg Ps. 19, 6. Das erste Verbum gibt die nähere Bestimmtheit zu dem zweiten, Ew. § 285. Der Sonne in ihrem Verlangen, ihrer Freudigkeit, ihrem Eifer gleicht die neue Generation in ihrem frischen Lebensmuthe. אל schließt das Verbum ein. — V. 6 „wird die Eitelkeit des Windes beschrieben, der sich immer im Kreise herumbewegt und durch seine Schnelligkeit nicht dazu gelangt, über diesen Kreis hinauszukommen.“ Es liegt auch hier am Tage, daß der Verf. an der Natureinrichtung nichts tadeln will, was abgeschmackt wäre, daß der Wind ihm vielmehr nur als Symbol des menschlichen Daseyns in Betracht kommt, welches sich in dem Kreislaufe der Nichtigkeit bewegt, und aus demselben nicht herauskommen kann, so gewaltige Ansätze es auch nehmen mag. Der ganze V. geht auf den Wind, und vergeblich wollen LXX, Syr., Geier u. A. das erste Glied auf die Sonne beziehen: die wendet sich ja nicht gen Norden. Süden und Norden werden deshalb beim Winde genannt, weil bei der Sonne Osten und Westen.

Die סביבות des Windes sind die Wendungen, die er bereits gemacht hat. — V. 7. Wie das Wasser der Bäche erst ins Meer geht und dann zu den Bächen zurückkehrt, so gibt es auch in den menschlichen Dingen kein wirkliches Resultat, keinen Fortschritt, keine Ueberschreitung der Gränze der Nichtigkeit. Das alte Elend kommt stets von Neuem zum Vorschein. Luther erkannte den symbolischen Character des Verses, traf aber in der Bestimmung des Gedankens nicht ganz das Richtige. Es ist, sagt er, mit den Worten ein fein Gleichniß gegeben: „aller Menschen Anschläge, alle ihr Dichten, Trachten, Sorge, wie sie der Sache helfen wollen, gehen mit der Sonne auf, und gehen wieder nieder, und, wie das Meer und Wasser, fließen sie hin und her; das ist, es sind Menschengedanken, ohne Gottes Werk und Fürschub, so bleiben sie, wie sie gewesen sind. Und wem seine Gedanken nicht fehlen oder gefehlt haben, der lösche Salomoni den Reim aus." Daß das Meer nicht voll wird, bildet den Beweis dafür, daß die Flüsse wieder zurückgehen müssen an den Ort, woher sie gekommen. Man muß übersetzen: an den Ort, da die Flüsse ausgehen, Luther richtig: An den Ort, da sie herfließen, fließen sie wieder hin. Der Stat. Constr. מקום, bei dem der ganze folgende Satz als Nomen behandelt wird, steht ebenso Ps. 104, 8: „an den Ort, den du ihnen gegründet" für: an den Ort deiner Bestimmung. Ueber die Art und Weise, wie die Wasser zu ihrem Ursprunge zurückkehren, sind die Ausll. nicht einig. Luther meint: „die Wasser laufen ohne Unterlaß ins Meer, und durch heimliche Gänge oder Schläuche in der Erden laufen aus dem Meer wieder Brunnen und Wasser und seigen an ihrem Orte durch die Erde, und dringen und rinnen durch die Berge und Felsen." Aber viel einfacher nimmt man an, daß die Flüsse durch das Medium der Wolken zu ihrem Ursprunge zurückkehren, vergl. 1 Mos. 2, 6: „Und Nebel stieg auf von der Erde und tränkte die ganze Fläche des Landes", Hi. 36, 27. 28: „Denn Er zieht empor die Wassertropfen, sie ergießen Regen aus seinem Dunste. Davon rinnen die Wolken, träufeln auf die Menschen viel." Die Schrift läßt sich auf dem Gebiete der Natur nicht in zweifelhafte Hypothesen ein. Sie hält sich überall an das vor Augen liegende,

Unwidersprechliche. Mehrere meinen, dem Probleme ganz entgehen zu können. Sie übersetzen: „wohin die Flüsse gehen, dahin gehen sie immer wieder", unaufhörlich machen sie denselben Lauf ins Meer. Danach wäre von einer Rückkehr der Flüsse zu ihrem Ursprung gar nicht die Rede. Aber man sieht dann nicht ein, wozu die Worte dienen sollen: „und das Meer wird nicht voll." — V. 8. Bei der ersten Vershälfte kommt Alles darauf an, ob man דברים in der Bedeutung Dinge nimmt, in der es in C. 6, 11. 7, 8 vorkommt, oder in der Bed. Worte. Der ersteren Auffassung folgt Luther. Er übersetzt: es ist alles Thun so voll Mühe, daß Niemand es ausreden kann *). Genauer wird man nach dieser Auffassung die Worte wiedergeben: „Alle Dinge sind müde, es kann es Niemand ausreden", unaussprechlich müde. Der Sprachgebrauch erlaubt nicht, bei יגע über die Bed. müde hinauszugehen. Die Müdigkeit der Dinge correspondirt der Langenweile in dem Subjekte. Nichts hat einen frischen kräftigen Gang, überall ist Peitsche und Sporn nothwendig, die Welt hat etwas Abgelebtes, weil sie seit Gen. 3 unter der δουλεία τῆς φθορᾶς sich befindet, Röm. 8, 21. Nach 1 Mos. 3, 17: „verflucht sey das Land deinetwegen, mit Mühsal sollst du es essen alle Tage deines Lebens" ist selbst der Boden müde, er eilt nicht ferner dem Menschen seine Kraft zu geben, sondern diese muß ihm abgerungen werden. Gegen diese sich sehr empfehlende Auslegung spricht jedoch die kaum abzuläugnende Correspondenz zwischen דברים und דבר reden. Diese führt darauf, daß das erstere in der ursprünglichen und auch in unserem Buche vorherrschenden Bed. Worte zu nehmen ist. Danach ist für die ganze erste Vershälfte Ps. 40, 6 parallel, wo es in Bezug auf die göttlichen Wunderwerke heißt: „ich will sie verkünden und ausreden, sie sind nicht zu zählen." Was unsäglich, unaussprechlich ist, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, es kann darüber aber nach dem Zusammenhange kein Zweifel sein, indem von V. 2 an von nichts anderem die Rede ist, als von dem menschlichen Elende. Alle Worte ermatten in der

*) Rambach gibt nach dieser Auff. den Sinn also an: dici non potest, quantum laboris et defatigationis rebus et negotiis humanis omnibus insit. Quidquid dixeris, semper major restabit dicendi materia.

Beschreibung desselben, so viele man ihrer auch aufwenden mag, die Beschreibung bleibt immer hinter dem Gegenstande zurück. Der Mensch ist seit Gen. 3 einem unbeschreiblichen Jammer anheimgefallen. — Den Commentar zu den Worten: es wird das Auge nicht satt zu sehen und nicht voll das Ohr von hören, gibt C. 4, 8, wo das: „sein Auge wird nicht satt von Reichthum", die unersättliche Begierde nach demselben bezeichnet, ferner Prov. 27, 20, wo das nicht satt werden der Augen der Menschen ebenfalls Bezeichnung der unersättlichen Begierde ist: „Die Hölle und der Abgrund werden nicht satt und die Augen der Menschen werden nicht satt." Daß der Mensch in den irdischen Dingen kein Genüge findet, sondern immer noch mehr verlangt, ist ein Zeichen ihrer Nichtigkeit, nach der sie das Herz nicht ausfüllen können, und kommt hier nach dieser Seite in Betracht, so daß also die beiden Vershälften in dem Gedanken der Nichtigkeit alles Irdischen zusammenstimmen. Die erste bezeichnet sie als unsäglich, die zweite führt den Beweis für sie daraus, daß das Irdische das Herz nicht stillen und ausfüllen kann. Luther: „Als ein Exempel ist an dem berühmten Könige und löblichen Helden Alexandro Magno: der hatte in ganz kurzer Zeit (denn er in Allem nicht länger denn zwölf Jahre regieret) ein groß Stück der ganzen Welt unter sich gebracht; dennoch, da er auf eine Zeit hörete von einem Philosopho disputiren, daß mehr Welten wären als eine, seufzte er tief und sprach: ach, ich habe doch nicht mehr denn eine Welt erst unter mich gebracht. Also, wenn er gleich noch zehn Welten erlangt hätte, so hätte doch das Herz nicht Ruhe gehabt und mit tausend oder unzähligen Welten sich nicht genügen lassen." Was wir haben, das gefällt uns nicht, und was wir nicht haben, danach sehnen wir uns. Die Behauptung Knobels: „die Sättigung des Auges und die Erfüllung des Ohres bezeichnet das Fertigwerden mit der Betrachtung der Dinge" ist gegen die Parallelst., sowie auch gegen die natürliche Bedeutung der Redensarten: das Auge ist satt, wenn man nicht weiter sehen, das Ohr ist voll, wenn man nicht weiter hören mag. Die Berleb. B. bemerkt: „Die Eingänge der Seele tragen so viel tausend Vorwürfe oder Sachen ins Herz, womit sich der Mensch, als mit

einem unendlichen Sandberge abmattet und zerstreuet. Aus diesen bildet ihm das Gemüth so unzählige Bilder, die er beschauet und inwendig handthieret. Daher kommen die mannigfaltigen Gedanken und der zerstreute Sinn des armen Menschen. Das macht, er ist durch den Abfall von dem ewigen Gut, seinem Schöpfer, mit seinem Herzen in die Vielheit ausgegangen und faßt nun anstatt Gottes, an dem er ewig genug gehabt hätte, soviel tausend Creaturen in seine Begierden und kann dennoch nicht satt werden. Denn das unsterbliche Wesen der Seele kann in der nichtigen Creatur keineswegs beruhen. Es suchet immer weiter und will immer mehr haben: es ist wie ein Feuer, das ohn' Aufhören fortbrennet, und Alles gern ergreifen möchte. Wenn er sich nun aber abgemattet, und außer seinem wahren Elemente und Leben, welches Gott selber ist, untergegangen, siehe so findet sich die Seele doch von allen Creaturen betrogen, verführt und zu Schanden gemacht, hat ihre Zeit und Kraft in unnützen Dingen verzehret und weiß nicht, woran sie sich halten soll." — V. 9. Trotz aller Einbildungen und Vorspiegelungen von neuen und herrlichen Dingen, die man aufbringen will, bleibt es doch stets beim Alten. Das „gethan werden" kommt hier nach seinem Resultate in Betracht und berührt sich also nahe mit dem Seyn. Weil das Seyn stets das alte bleibt, so kann auch das Resultat des Thuns kein wesentlich verschiedenes seyn. Daß nichts Neues unter der Sonne, ist ein großes Uebel, weil das Alte schlecht ist. Es bleibt immer bei dem: verflucht ist die Erde u. s. w. Der Mensch kann aus dem Zauberkreise, in den er durch den Urtheilsspruch in 1 Mos. 3 gebannt ist, nicht heraus, so viel er sich auch anstrengen mag. Aller Fortschritt ist nur leerer Schein und lose Tünche. Z. B. der alte Bund: du mußt sterben, behält stets seine Kraft, trotz aller Fortschritte in der Heilkunde. Luther bemerkt: „Wenn man es sollte von Gottes Werken verstehen, so ist es nicht wahr. Denn Gott wirket und machet immer etwas Neues, nur Menschen und Adamskinder machen nichts Neues." Dies ist vollkommen begründet. Wir stehen hier in der negativen Philosophie, welche das Wesen der Dinge abgesehen von Gott betrachtet. Der Verf. will zeigen, was es mit dem Irdischen und Menschlichen an sich auf sich hat, hier die

zahllosen Illusionen mit der Wurzel ausrotten, denen sich der natürliche Mensch so gern überläßt und wodurch er den Zweck des göttlichen Urtheilsspruches in 1 Mos. 3 vereitelt. Die Eitelkeit der irdischen Dinge kann uns nur dann zu Gott hinführen, wenn sie als solche gründlich erkannt wird. Parallel dem: es geschieht nichts Neues unter der Sonne, geht, als ein Licht scheinend in der Finsterniß, das: „siehe, ich schaffe ein Neues im Lande", Jer. 31, 22, und das: „siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und nicht wird gedacht des Früheren und nicht wird es kommen ins Herz", Jes. 65, 17, vergl. 66, 22. Der Herr verheißt uns die Wiedergeburt oder die Erneuerung der Welt in Matth. 19, 28. Wir warten nach 2 Petr. 3, 13 eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnet. Johannes sieht in Apoc. 21, 1 einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn der erste Himmel und die erste Erde ist vergangen. Der auf dem Throne sitzet, spricht dort in V. 5: siehe ich mache alles neu. Nach C. 21, 2 steigt vom Himmel die heilige Stadt, das neue Jerusalem. Allen diesen St. liegt das: es giebt nichts Neues unter der Sonne, als stillschweigende Voraussetzung zu Grunde. Sie gehen davon aus, daß die alte Erde eine Stätte der Eitelkeit ist, daß alle auf ihr selbst fußenden Versuche sie zu ändern völlig vergeblich sind, daß eine wahrhaftige Aenderung nicht von unten, sondern nur von oben aus bewirkt werden kann, und trösten uns in dem Elende, darin wir sitzen, mit der Versicherung, daß eine solche in der That erfolgen wird. Der Anfang der Neuschaffung geschieht eben da, wo die Vereitelung ihren Anfang genommen, bei dem Menschen: „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur, das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden", 2 Cor. 5, 17. Dann geht die Neubildung zu der übrigen Schöpfung über. — Es geschieht nichts Neues unter der Sonne, das diene zur Ernüchterung für die Phantasien, welche Trauben von den Dornen der Welt lesen, nicht aber zur Entmuthigung der Freunde des Reiches Gottes, das seinen wahrhaftigen Sitz nicht unter der Sonne hat, sondern über der Sonne, und dessen himmlischer Schutzherr stets dadurch, daß er Neues schafft, Stoff giebt zu neuem Liede, Ps.

40, 4. — V. 10. Manche Unternehmungen lassen sich Anfangs so an, als wollten sie die Gränzen der alten unter dem Fluche liegenden Welt überschreiten. Die Welt jauchzt ihnen zu. Aber gar bald stellt sich heraus, daß auch in ihnen ein Wurm verborgen ist, und sie sinken herab auf gleiches Niveau mit demjenigen, was die arme Erde in früheren Zeitaltern producirt hat. So war es z. B. mit dem Glücke der Salomonischen Zeit, bei dem der Verfall im Hintergrunde stand und das Ende das war, daß man sprechen mußte: Herr erbarme dich, und: „Ach daß Du den Himmel zerrissest und führest herab." Es bleibt einmal wahr: „Hier ist kein recht Gut zu finden, was die Welt in sich hält, muß im Huy verschwinden." — V. 11. Ein süßer Traum der Welt ist die Unsterblichkeit des Nachruhms. Auch dieser öde Trost wird ihr hier entrissen, zum Schlusse der Ausführung des Satzes, daß der Mensch keinen Vortheil hat von aller seiner Mühe, damit er sich mühet unter der Sonne in V. 3. Im Einklange mit unserm V. singt Joh. Pappus in dem Liede: Ich hab mein Sach Gott heimgestellt: „Man trägt eins nach dem andern hin, wohl aus den Augen und aus dem Sinn, die Welt vergisset unser bald, sey jung oder alt, auch unsrer Ehren mannigfalt", und Andreas Gryphius: „Der Ruhm, nach dem wir trachten, den wir unsterblich achten, ist nur ein falscher Wahn. Sobald der Geist gewichen und dieser Mund verblichen, fragt Keiner, was man hier gethan." Gegen abweichende Erklärungen der Verse ist zu bemerken: ראשנים und אחרנים sind immer die Früheren und die Späteren, 3 Mos. 26, 45. 5 Mos. 19, 14. Ps. 79, 8. Jes. 61, 4. 41, 4. Pred. 4, 16; das Frühere ist ראשנות, Jes. 42, 9. Auch die Parallelst. C. 2, 16. 9, 5 dienen zur Abweisung jeder andern Erklärung.

In C. 1, 12—2, 26 zeigt nun Koheleth die Nichtigkeit des Irdischen an seinem eignen Beispiele, aus seiner persönlichen Erfahrung.*) Er beginnt in C. 1, 12—18 mit der Weisheit.

*) Hieronymus: huc usque praefatio generaliter de omnibus disputantis: nunc ad semetipsum redit, et quis fuerit, quomodo experimento universa cognoverit, docet.

Diese war eins der schimmernden Güter der Salomonischen Zeit, vgl. 1 Kön. 10, 8, wo die Königin von Saba spricht: „Selig sind deine Leute und selig diese deine Knechte, die allezeit vor dir stehen und deine Weisheit sehen", Matth. 12, 42, worauf die Nachwelt mit staunender Bewunderung und sehnsüchtigem Schmerze hinsah, um so mehr da diese Weisheit der Heidenwelt so sehr imponirt hatte, unter deren Hohn und Verachtung sie seufzte. Auch in der Schilderung der Salomonischen Herrlichkeit in 1 Kön. 10 nimmt die Weisheit die erste Stelle ein, dann folgt der Reichthum. — Hitzig gibt Inhalt und Gliederung von V. 12—18 also an. „Der Redner gibt an, wer er sey und wie er dazu komme, sich so auszusprechen. Er habe über das Thun und Treiben der Menschen reiflich nachgedacht und gefunden, es sey nichtig und unvermögend, V. 12—15. Und nach seiner Erfahrung sei auch die Weisheit, die einer etwa erwerbe, für kein Gut zu achten." Der ganze Abschnitt handelt aber vielmehr nur von der Weisheit, und die Nichtigkeit der irdischen Dinge, des menschlichen Treibens kommt nur insofern in Betracht, als sie die Nichtigkeit der Weisheit bedingt. In V. 13 wird die Behauptung, die Thesis aufgestellt: die Weisheit ist kein Gut, sondern eine Plage. Im Folgenden der Beweis. Das Object der Weisheit, die irdischen Dinge, ist nichtig, und diese Nichtigkeit tritt um so schärfer hervor, je tiefer sie erforscht werden. Die Weisheit zerstört die Illusionen. So kann also der Besitz der Weisheit nur Kummer und Schmerzen eintragen. Je weiser, desto unglücklicher. Ist es mit der Welt nichts, so kann auch die Weltweisheit nicht viel werth seyn. Verkennt man, daß unser Abschnitt sich ausschließlich auf die Weisheit bezieht, so wird die Einsicht in den ganzen Gedankengang gestört. Im Folg. wird der Beweis der Nichtigkeit der irdischen Dinge aus Salomos persönlicher Erfahrung fortgesetzt. Hier die Weisheit, dort Besitz und Genuß der Güter dieser Welt.

V. 12. **Ich Koheleth war König über Israel in Jerusalem.** V. 13. **Und ich begab mein Herz zu untersuchen und zu erproben mit der Weisheit alles, was geschieht unter der Sonne: das ist eine Unglücksplage, die Gott den Menschenkindern gegeben hat, daß sie sich**

damit plagen. V. 14. Ich sah alle Dinge, die geschehen unter der Sonne, und siehe Alles Eitelkeit und windiges Streben. V. 15. Verkehrtes kann nicht in Stand kommen und Mangel kann nicht gezählt werden. V. 16. Ich redete in meinem Herzen und sprach: Siehe: Ich bin gewachsen und habe zugenommen an Weisheit mehr denn alle, welche vor mir waren über Jerusalem, und mein Herz sah viel Weisheit und Erkenntniß. V. 17. Und ich begab mein Herz zu erkennen Weisheit und die Erkenntniß des Unsinns und der Thorheit: ich erkannte, daß auch das ein windiges Bestreben. V. 18. Denn bei Fülle der Weisheit ist Fülle des Unmuthes, und wer Erkenntniß mehret, der mehret Schmerz.

V. 12. Koheleth weist zuerst auf seine Königliche Stellung hin. Diese ist für die vorliegende Sache von nicht geringer Bedeutung. Böte das irdische Leben wahrhaftige Güter dar, so müßten sie dem Könige ganz besonders zu Gebote stehen.*) Selbst in Bezug auf die Weisheit ist er im Vortheil. Er hat einen weiten Blick auf Alles, was unter dem Himmel gethan wird, V. 13. Das ganze Gebiet des Lebens liegt vor ihm ausgebreitet. Seine Stellung ist eine viel günstigere als die eines solchen, der in einem engen Winkel philosophirt. Noch mehr aber ist er begünstigt in Bezug auf die Gebiete, von denen in C. 2, 1 ff. die Rede ist. — Koheleth sagt: ich war König. Das Präter. soll nach Ewald, Elster u. A. den historischen Gesichtspunkt des Verf. verrathen, für den Salomos Leben etwas so durchaus vergangenes war, daß er unwillkührlich auch Salomo von seinem eignen Leben im Präter. sprechen läßt. Allein das Präter. bietet in der That keinen Beweis dar gegen Salomo als Verfasser des Buches, ebenso, wenn man die Abfassung in späterer Zeit anerkennt, keinen Beweis dafür, daß der Verf. hier aus der Fiction fällt. Da das Präter. so oft die in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit bezeichnet, so bemerkt mit vollem Rechte die Berleb. B.:

*) Cartwright: ut nihil subsidii deesset, cujus beneficio, quod assectatus sum, assequerer.

„Ich Prediger bin König gewesen, bis daher und bin's noch: dem es daher an Gelegenheit nicht gemangelt hat, etwas zu versuchen und zu erfahren." — Das: in Jerusalem, weist nicht etwa, wie behauptet worden, auf ein anderes Königthum hin, welches nicht in Jerusalem seinen Sitz hatte. Es erinnert daran, daß Koheleth seine Erfahrungen an demselben Orte gemacht hat, dessen Klagen und Seufzer die Veranlassung zur Entstehung des Buches bildeten. — V. 13. Koheleth sagt, sein Streben, das Wesen der Dinge zu erforschen, habe ein trauriges Resultat geliefert. In Bezug auf das Verhältniß der beiden Verba דרש und תור zu einander, bemerkt Hitzig: „Was sich dem Blicke des דורש entzog, das tiefer liegende, Geheime, dem spähte er nach." Aber תור ist nicht spähen, sondern ausproben, probiren, 5 Mos. 1, 33. 4 Mos. 10, 33. Ez. 20, 6, eig. den Dingen nachgehen, im Gegensatze gegen eine Entscheidung, die nach vorgefaßten Meinungen geschieht. „Die Meinung ist aber nicht — bemerkt Hitzig ferner — er habe gesucht die Thatsachen zu sammeln; er brauchte nicht zu forschen, was das Geschehende sey, sondern wie dasselbe beschaffen." Darauf weist schon das richtig gedeutete Verbum תור selbst hin, dann auch die Construction mit עַל. Es werden Untersuchungen angestellt über das fertig vorliegende Material. — בחכמה gibt die Vulg. durch sapienter wieder, Luther durch weislich. Aber das ist zu verwischend. Die Weisheit ist grade das Stichwort. Das Wort ist nicht ohne Grund mit dem Artikel punctirt. Die Weisheit ist das Instrument, mit dem die Untersuchung angestellt wird. Gegenstand der Untersuchung ist Alles, was gethan wird oder geschieht unter der Sonne. Dabei ist nicht einmal vorwiegend, geschweige denn ausschließlich an die moralische Seite des menschlichen Thuns zu denken, vielmehr, wie die Vergleichung von V. 15 mit C. 7, 13 deutlich zeigt, vorwiegend an die Erfolge desselben. Alles was unter der Sonne geschieht, bewegt sich auf dem Terrain, was in Folge des Sündenfalls entstanden ist, ist behaftet mit der Sünde und ihrem ganzen Gefolge von Leiden und Strafen. Ueberall zeigt sich die Erde als Stätte der Nichtigkeit. „Ach wie nichtig, ach wie flüchtig sind der Menschen Tage! wie ein Strom beginnt zu rinnen und im Laufen nicht hält innen,

so eilt unsre Zeit von hinnen. Ach wie nichtig, ach wie flüchtig ist der Menschen Freude! wie sich wechseln Stund und Zeiten, Licht und Dunkel, Fried und Streiten, so sind unsre Fröhlichkeiten." — Das Geschäft, die irdischen Dinge vermittelst der Weisheit tiefer zu erforschen, bezeichnet Koheleth als eine Unglücksplage, welche Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich damit plagen. Nach dem Vorgange der LXX erklären Mehrere: das ist ein böses Geschäft, welches Gott den Menschenkindern gegeben, sich damit zu beschäftigen. Allein ענה kommt sonst nur in der Bedeutung leiden vor, und schon deshalb kann das nur im Koheleth sich findende עִנְיָן, dessen Stat. constr. hier steht, nur Leid, Plage bedeuten. Diese Bed. hat es auch in C. 5, 2 und in allen übrigen St. In V. 18 entspricht Unmuth und Schmerz. Hitzig will die Worte: das ist eine Unglücksplage u. s. w. auf dasjenige beziehen, was geschieht. Aber sie gehen offenbar auf das Erforschen mit der Weisheit. Die Behauptung, es werde damit den V. 17 u. 18 vorgegriffen, beruht auf Verkennung der Gliederung des Abschnittes. Die Worte zum Schlusse des Ganzen: ich erkannte, daß auch das ein windiges Streben ist, nehmen offenbar nach geführtem Beweise die an die Spitze gestellte Thesis wieder auf. Grade V. 17 u. 18 machen es unmöglich, unter der Unglücksplage etwas Anderes zu verstehen, als die forschende Weisheit. — Die Plage besteht nicht, wie Clericus meinte, blos in dem Mißbrauche, sie besteht in der Gabe selbst. Sie ist aber tiefer betrachtet eine heilsame. Was bitter ist dem Mund, ist dem Herzen gesund. Die tiefere Wahrnehmung der Nichtigkeit der irdischen Dinge, wie sie durch die Weisheit gewährt wird, treibt näher zu Gott, so daß also die Gabe der Weisheit zu dem ganzen Apparate gehört, durch den Gott den gefallenen Menschen demüthigt und somit auch die Erlösung vorbereitet. Die Weisheit bietet auch noch andere Seiten der Betrachtung dar, als die hier hervorgehobene. Aber wenn auch das hier hervorgehobene nur einseitige Wahrheit hat, so ist doch die eine Seite die wichtigste, und so viel steht fest: da die Weisheit ein so melancholisches Resultat liefert, so kann sie nicht das höchste Gut seyn, nicht dasjenige, in dem das arme Menschenherz sein Genüge findet.

Die irdischen Dinge müßten anders seyn, als sie sind, wenn die Weisheit das Gemüth erquicken und erfrischen sollte. — Nach Einigen soll der Verf. deshalb das Weisheitsstreben eine böse Plage nennen, „weil es nicht bestimmte Aufschlüsse über Ursache und Zusammenhang der Vorgänge im Menschenleben gibt". Aber das beruht auf bloßem Rathen. Auf dieses sind wir nicht angewiesen. Koheleth selbst erklärt sich im Folg. darüber, warum die Weisheit eine böse Plage. Da tritt uns nur das Eine entgegen: was nur dazu führt, die Eitelkeit, unter der wir seufzen, noch mehr ins Licht zu stellen, das kann selbst nur Eitelkeit seyn, das ist, an sich betrachtet und abgesehen von dem Dienste, den es als Mittel zu einem anderen Zwecke leisten kann, nicht ein Gut, sondern ein Leid, es ist nichts, warum man Salomo und seine Zeit beneiden, um dessen Verlust man sich kränken darf. Es gilt da wahrlich das: „Der ist albern, der sich kränkt um ein' Hand voll Eitelkeit, wenn ihm Gott dagegen schenkt Schätze der Beständigkeit. Bleibt der Centner dein Gewinn, fahr' der Heller immer hin." — V. 14. In der Beweisführung für die Thesis: das ist eine böse Plage u. s. w., wird nun zuerst die Nichtigkeit des Objectes ausgesprochen, mit dem sich die Weisheit beschäftigt. Ewald übers.: „alle die Thaten, die unter der Sonne geschehen", aber מעשה ist nicht That, sondern Thatsache. Gemeint ist allerdings das „menschliche Treiben", aber vorzugsweise nach seinen Erfolgen, nach Thatsachen, wie die, welche den heidnischen Satz hervorriefen: die Gottheit ist neidisch, und wie sie der Sänger im Auge hat, wenn er singt: Der sich wie ein Löw erwiesen, überworfen mit dem Riesen, den trifft eine kleine Drüsen. Die Worte רעות und רעיון sind dem Koheleth eigenthümlich. Für ihre Bedeutung ist der chaldäische Sprachgebrauch entscheidend, dem sie offenbar entlehnt sind. רעות steht in der Bed. Wille Esr. 5, 17. 7, 18, רעיון findet sich in der Bed. Gedanke mehrfach bei Daniel. Danach wird man die Wörter ableiten von רעה weiden, dann sich an etwas weiden, sich mit etwas zu schaffen machen, Hos. 12, 2: „Ephraim weidet sich an Wind und jaget dem Ostwinde nach", Jes. 44, 20. Prov. 13, 20. 15, 14. Ein „windiges Streben" (LXX προαίρεσις πνεύματος) ist ein resultatloses, ein solches, welches kein

wahrhaftiges Gut zu Stande bringt. — V. 15. „Verkehrtes kann nicht in Stand kommen.“ תקן heißt nicht grade, sondern im Stande seyn, oder in Stand kommen, im Syr. zugerichtet, angeordnet seyn, LXX διεστραμμένον οὐ δυνήσεται ἐπικοσμηθῆναι. Die Parallelst. C. 7, 13 zeigt, daß von Unvollkommenheiten nicht blos in dem menschlichen Treiben, sondern auch in der Weltordnung die Rede ist, d. h. von solchem, was als unvollkommen erscheint, wenn man thörichterweise den Sündenfall ignorirt. Den Sinn gibt Hitzig richtig also an: „Der Mensch kann das Ungerechte(?) in der göttlichen Weltordnung nicht ändern, ihre Mängel nicht zum vollkommnen Zustande machen.“ Nach Knobel soll der Verf. hier „seine fatalistische Weltansicht verrathen, nach welcher alles in der Welt einen so festen unabänderlichen Gang geht, daß nichts daran modificirt werden kann.“ Allein es handelt sich hier nicht um eine Ansicht, sondern um eine unläugbare Thatsache. Es ist die Welt ein Jammerthal, Angst, Noth und Trübsal überall, das ist ein Fels, an dem sich alle Wogen der Versuche, die beste Welt herzustellen, brechen. Von dem „festen unabänderlichen Gange“ im Einzelnen ist hier übrigens nicht die Rede, sondern nur von der allgemeinen Beschaffenheit der menschlichen Dinge und irdischen Verhältnisse, die denjenigen zur Verzweiflung bringen muß und nach Gottes Absicht bringen soll — „bist du doch nicht deshalb hier, daß du Erde haben sollst“ —, der in ihnen sein Genüge sucht. — „Mangel kann nicht gezählt werden“, s. v. a. wo nichts ist, da kann man nichts zählen, das menschliche Leben besteht aus lauter Nullen. Gegen den Sprachgeb. Mehrere: Fehlendes kann nicht ergänzt werden. מנה heißt nur zählen. Luther gibt zu uns. V. mehrere treffliche Bemerkungen, die wir nothwendig ausheben müssen. „Cicero schreibt aus seiner eignen Erfahrung: ach wie geht es doch immer zu, daß so oft, was aufs beste mit höchstem Fleiß bedacht und berathschlaget ist, solches so ganz übel geräth und seltsam fällt. Gott thut aber recht daran, daß er also Alles, was ihm ein Mensch vornimmt und bedenket, wegbläst und zunichtemacht. Denn alsbald uns Menschen ein wenig ein Anschlag geräth, von Stund an wollen wir die Ehre haben. Bald reget

sich bei uns der Ehrgeiz, denken, das habe ich gethan, das haben Land und Leute mir zu danken, und greifen alsobald nach dem Ruhme, welcher allein und rein Gott gehört. Darum, wo Gott soll Herr bleiben und sein erstes Gebot vertheidigen und erhalten, so muß er uns das wenigere Theil unserer Gedanken lassen gerathen, und in der Könige und Fürsten Kanzleien und Räthen, auch allen anderen Händeln, alsdann, wenn alles berathschlagt und beschlossen ist, dies Wort erhalten: Will's Gott; also daß Heiden und Gottlose, die gleich meinen, es sey genug, daß sie es beschlossen haben, erfahren müssen, es habe im Rath noch an einem gefehlet, der auch billig eine Stimme hat: der heißet Gott. — Darum ist es das Beste und die höchste Weisheit, alles Gott heimstellen und befehlen, sich mit eignen Gedanken nicht zu sehr kränken und plagen, sondern dem weisen Mann folgen, welcher aus großer Erfahrung zuletzt gesagt: laß gehen, wie es gehet, denn es will doch gehen, wie es gehet. — Darum sehen wir, daß oft feine verständige Regenten und sonst hohe und weise Leute, die sich der Sache mit allem Ernst annehmen und mit großer Unruhe und mit großer Arbeit und Fleiß danach trachten, daß sie Alles gut machen, oft den größten Schaden thun. Denn es kann auf Erden unter der Sonnen, noch wird nimmermehr so gut werden, daß Alles gleich zugehe und daß nicht noch viel Gebrechen und Fehler seyn sollten. Darum ist das Allerbeste, daß man auf Gott herzlich baue und traue, befehle demselben das Regiment, lasse ihn mit regieren und bete im Vaterunser: Zu uns komme dein Reich; dulde und leide dieweil allerlei Unrecht der Gottlosen und Bösen und befehle es dem großen Richter. — Wenn du denn nun gleich weise, heilig und fromm bist, merkest auch wohl, daß es in vielen Dingen unrecht zugeht, vermagst noch kannst doch nicht alles, was krumm ist, schlecht machen, so thue deine befohlene Arbeit und wende in deinem Beruf deinen besten Fleiß an; das Andere, was nicht Alles will fadenrecht werden, das befiehl dem, der weiser und stärker ist, denn du, dem lieben Gott im Himmel, der kann Kirchen, Land, Leute, Fürstenthum, Haus, Hof, Weib, Kind besser regieren denn Du." — V. 16. Steht es mit den irdischen Dingen so, wie in V. 12 u. 15 gesagt wird,

so kann auch, dies wird jetzt ausgeführt, die Weisheit, welche sich mit der Ergründung derselben beschäftigt, nicht die Bedeutung des höchsten Gutes haben, sie kann die Seele nicht wahrhaft vergnügen, sondern sie muß vielmehr den Schmerz noch vermehren. Koheleth sagt hier, er habe an Weisheit alle die übertroffen, welche vor ihm waren in Jerusalem. Gousset, Rambach u. A. erklären: alle Großen in Jerusalem, deren Viele gewesen unter David und Salomo. Aber daß nur an Könige gedacht werden kann, zeigt C. 2, 7. Jerusalem war Sitz eines uralten Königthums, das uns in einem edlen Repräsentanten schon in der Patriarchenzeit entgegentritt. Der Titel, den diese Könige führten: König oder Herr der Gerechtigkeit, Melchizedek, Adonizedek, führt darauf, daß diesen Königen ein edleres Streben einwohnte. Hitzig meint: „Wenn der Verfasser auf die alten heidnischen Könige Bedacht nimmt — —, so hat dies offenbar etwas Unbequemes; und es scheint sich in der Wendung der spätere, nicht sehr geschichtskundige(!) Verf. zu verrathen, dem eine Reihe von Königen seit Salomo vorlag." Wenn man aber die Stellen der Bücher der Könige ins Auge faßt, auf welche der Verf. fußt, so wird man die Vergleichung mit den heidnischen Königen nicht ferner unbebequem finden. In 1 Kön. 3, 12 spricht der Herr zu Salomo: „siehe ich gebe dir ein weises und verständiges Herz, daß deinesgleichen nicht war vor dir und nach dir nicht aufkommen wird." Salomo wird hier die Prärogative der Weisheit, nicht blos unter den Königen Israels, wie Clericus u. A. meinen, sondern überhaupt zugesprochen. Auch die Erscheinungen auf heidnischem Gebiet werden mit in die Vergleichung gezogen. Bestimmter heißt es in 1 Kön. 5, 9: „Und Gott gab Salomo Weisheit und Einsicht gar viel und Weite des Herzens gleich dem Sande, welcher am Rande des Meeres. V. 10. Und es ward größer die Weisheit Salomo's als die Weisheit aller Söhne des Ostens und als alle Weisheit Aegyptens. V. 11. Und er ward weiser als alle Menschen — — und ward berühmt unter allen Heiden ringsum. V. 14. Und sie kamen aus allen Völkern zu hören die Weisheit Salomo's, von allen Königen der Erde, welche höreten seine Weisheit." Dann C. 10, 23. 24: „Und es ward der König

Salomo groß vor allen Königen der Erde an Reichthum und Weisheit. Und alle Welt suchte das Angesicht Salomo's, zu hören seine Weisheit, welche Gott gegeben in sein Herz." Daß in Salomo's Weisheit ein Element war, das die Vergleichung mit analogen heidnischen Erscheinungen zuließ, zeigt schon der Besuch der Königin von Saba, zeigt auch das Terrain, auf dem sich nach 1 Kön. 4, 33 seine Weisheit vorzugsweise bewegte. Es waren dies die natürlichen Dinge, das was unter der Sonne. — Daß Koheleth sich in Bezug auf die Weisheit mit heidnischen Königen vergleicht, ist wichtig zur Bestimmung des Begriffes dieser Weisheit, aus der dann Licht fällt auf das herabsetzende Urtheil, welches er über sie spricht und ebenso auch auf die zu Grunde liegende Voraussetzung, daß dem Volke Gottes jetzt diese Weisheit fehlt: es soll über ihren Verlust getröstet, soll gelehrt werden, ihren Besitz nicht zu hoch anzuschlagen. Eine Weisheit, in Bezug auf die Salomo im Verhältniß zu heidnischen Königen nur ein Mehr zukommt, kann nicht die Weisheit von oben seyn, welche unter dem Volke des Bundes ihre Wohnung aufgeschlagen und deren Besitz von der Existenz desselben unabtrennbar ist, nicht die Weisheit, die unmittelbar mit der wahren Frömmigkeit zusammenfällt, welche die wahre Erkenntniß Gottes gewährt und in seinem Lichte auch den Menschen und die irdischen Dinge wesenhaft erkennen läßt, es muß vielmehr eine irdische, eine Weltweisheit seyn. Damit stimmt auch zusammen, was in V. 13 über das Gebiet dieser Weisheit ausgesagt wird. Sie trachtet nur danach, was unter dem Himmel geschieht zu erforschen und zu ergründen, während die Weisheit von oben vor allen Dingen in die Tiefen der Gottheit einzudringen strebt. Daß die Weisheit Salomo's nicht mit der zusammenfällt, welche in Jac. 1, 5 geschildert wird, daß sie mit der heidnischen eine gemeinsame Basis hat, und sich nur dadurch von ihr unterscheidet, daß sie von dem Lichte der Offenbarung und des Geistes Gottes angeschienen wird, darauf führt auch 1 Kön. 3, 12. Wenn dort gesagt wird: „siehe ich gebe dir ein weises und verständiges Herz, daß deines Gleichen nicht war vor dir und nach dir nicht seyn wird", so ist gewiß nicht die Absicht, gegen Num. 12 und Deut. 34 Salomo über

Moses zu stellen, auch nicht über David, es liegt vielmehr die Anschauung zu Grunde, daß seine Weisheit eine von der der eigentlichen Gottesmänner wesentlich verschiedene, mit ihr nicht in Vergleichung tretende ist *). In dieser Weisheit voll Schimmer und Glanz, welche auch die Heidenwelt anzog, die aber nach dem Folg. wesentlich auf gleicher Linie steht mit dem Besitze und Genuß der Güter dieser Welt, hatte er die primas partes. Da mußte die in jeder Beziehung ärmliche Gegenwart zu ihm hinaufsehen. Daß aber die wahrhaftige Weisheit, die auch den Unmündigen eignet, ihr geblieben war, das wird nachher mehrfach hervorgehoben, vergl. C. 7, 12. 13. 20. 21. 10, 14—18. — V. 17. Salomo, zur höchsten Höhe der Weisheit gelangt, untersucht, nachdem er mit ihr die irdischen Dinge erforscht hat, nun endlich auch sie selbst, das Organ dieser Forschung, und da gewinnt er ein niederschlagendes Resultat. Daß Salomo neben der Weisheit auch die Thorheit untersucht, erklärt sich daraus, daß es sich um die Werthbestimmung der Weisheit im Verhältniß zur Thorheit handelt. Ueberhaupt aber, die Gegensätze erklären einander, contrariis contraria intelliguntur, Hieron. **), weshalb auch im Eingange der Proverbien Weisheit und Thorheit sich beständig gegenübergestellt werden. — V. 18. Der Grund des Schmerzes und Unmuthes, welcher aus dem Besitze der Weisheit entsteht, kann nach dem Vorherg. nur der seyn, daß die Weisheit die Nichtigkeit der irdischen Dinge bloslegt. Das ist, wenn die Weisheit als Mittel zu einem höheren Zwecke betrachtet wird, ein Vorzug. Die irdischen Dinge in ihrer wahren Beschaffenheit zu erkennen, kann nur

---

*) Seb. Schmidt zu d. St.: Mosis enim Prophetarum et Apostolorum potior sapientia erat potius illuminatio immediata aut revelatio, quam sapientia cordis. Intelligitur sapientia acuti ingenii, omnia cum studio penetrantis, quae non sunt immediatae revelationis, sed scrutaminis et judicii, eaque infusa fuit ratione perfectionis, non initii. Die Grundlage bildet eine Naturgabe, ein speculativer Forschungstrieb, der betrachtend in das Wesen der Dinge eindringt.

**) Luther übersetzt nach LXX: Weisheit und Thorheit und Klugheit. Daß aber שִׂכְלוּת hier nur eine andere Schreibart ist für סכלות, Thorheit, zeigen die Parallelst. 2, 12. 7, 25. 10, 13 so deutlich, daß man nicht begreift, wie noch Stier bei der Uebers. Klugheit bleiben konnte.

heilsam seyn, wenn man sich dadurch zu dem einigen realen Seyn hindrängen läßt, zu Gott, der in der Eitelkeit des Irdischen unsere Zuflucht ist für und für. Es zeigt aber, daß die Weisheit für sich betrachtet, in ihrer Isolirung ein ziemlich trostloses Gut ist. Den wahren Grund des Unmuthes und Schmerzes hat schon Luther erkannt: „Große Leute, die hohen Verstand haben und weiter sehen denn andere, item, die viel erfahren, die können es nicht lassen, sie müssen oft in sich selbst erzürnen und in großem Unmuthe also gedenken: ach wie heillos und schändlich gehet es doch zu in der Welt! Wo kommt es aber her, daß solche in großer Ungeduld also zornig werden? Antwort: wo viel Verstand und Weisheit, da ist viel Unmuths. Denn solche Leute sehen und denken viel, und finden also in der Welt allerlei Gebrechen, Bosheit, Falschheit, Unbilligkeit, das andere Leute nicht sehen noch bedenken, das thut denn wehe. Andere, welche nicht so weit sehen noch denken, denen geht es nicht zu Herzen: darum thut's ihnen auch nicht wehe, schmerzet sie nicht sehr. — Darum, wer ein Christ will seyn und göttlich leben, der lerne sich leiden und Gott das Regiment befehlen, und lerne das Vaterunser recht beten: Herr, dein Wille geschehe: sonst wird er sich selbst vergeblich kränken, ihm sein eigen Leben sauer machen, Zeit und Alles darüber verlieren." *) Man muß erkl.: mehret man Erkenntniß, so mehret man Schmerz. יוסיף ist als Participialform ohne Beispiel. Auch in Jes. 29, 14. 38, 5 ist es Fut. Hiph.

C. 2.

Von der Weisheit wendet sich Koheleth zur Cultur der Freude, um zu versuchen, ob etwa in ihr das wahre Gut zu

*) Viele Ausl. haben das Richtige verfehlt, weil sie sich bloßem Rathen überlassen haben. So z. B. Hieronymus: Quanto magis quis sapientiam fuerit consequutus, tanto plus indignatur subjacere vitiis et procul esse a virtutibus, quas requirit. (Die Weisheit wendet sich nach V. 13 nicht nach innen, sondern sie betrachtet Alles, was unter dem Himmel geschieht.) — — Nisi forte et hoc intelligendum, quod sapiens vir doleat tam in abdito et

finden ist, aber auch hier findet er nicht das Gesuchte, Nichts, womit das Herz gestillt werden kann, V. 1 und 2. Auf diesen vorläufigen Ueberblick folgt die weitere Ausführung. Koheleth macht, mit dem Gröbsten beginnend, einen Versuch mit dem Weintrinken, V. 3. Er sucht ferner Freude in großen Werken und Anlagen, V. 4—6, in reichem Besitz, glänzenden Verhältnissen, mannigfachem Liebesgenuß, V. 7. 8, und zwar also, daß er der Weisheit nicht entsagt, sondern diese ihn in allen seinen Unternehmungen begleitet und die Seele derselben bildet, V. 9. Er geht mit allem Eifer der Freude nach und sucht in ihr den Ersatz für die große Mühe, die ihm das Herbeischaffen des Materiales der Freude bereitet, V. 10. Aber bei näherer Betrachtung schwindet ihm diese Freude und sein ganzes Mühen und Trachten stellt sich ihm als eitel dar, V. 11. Schon der eine Gedanke, daß einem schlechten Nachfolger, den er nach der Welt Lauf zu erwarten hat, Alles, was er mit Weisheit geschaffen hat, zufallen wird, vergällt ihm die Freude an seinen Schöpfungen, V. 12. Und wenn er näher der Sache nachdenkt, so hat die Weisheit zwar allerdings einen bedeutenden Vorzug vor der Thorheit, V. 13. 14[a], aber dieser Vorzug ist doch nicht von der Art, daß man sich der Weisheit und ihrer Schöpfungen aufrichtig freuen und auf diesem Gebiete das Lebensglück suchen könnte, daß es gerathen wäre, sich mit allem Eifer dem Hervorbringen solcher Schöpfungen zu widmen. Die Weisheit vermag nicht vor manchen Unfällen zu schützen, V. 14[b]. 15. Gleiche Vergessenheit deckt in Zukunft nicht minder den Weisen wie den Thoren, und nun gar der Tod, dem der Weise nicht minder unterliegt, wie der Thor, wie zerstört er alle Freude an der Weisheit und ihren Schöpfungen! V. 16. 17. Und um zurückzukommen auf das, was vorgreifend schon in V. 12 erwähnt war, der Gedanke an einen schlechten Nachfolger erstickt alle Freude an dem so mühsam Geschaffenen und der darin entfalteten Weisheit, V. 18—21.

---

profundo latere sapientiam, nec ita se praebere mentibus, ut lumen visui; sed per tormenta quaedam et intolerabilem laborem, jugi meditatione et studio provenire. Hitzig: viel Unmuth: nämlich während des vielfach mühsamen und oft vergeblichen Suchens der Wahrheit.

Ist die Freude durch solche Erwägungen zerstört, so bleibt nur übrig die mannigfache Qual und die Unruhe, welche dem Menschen das Schaffen desjenigen bereitet, woran er sich freuen soll, V. 22. 23. Da ist es doch besser, daß der Mensch, solchem Treiben und Jagen entsagend, dem Augenblicke lebt, und die Freude genießt, die sich von selbst darbietet. Doch solcher heitre Genuß der Gaben Gottes steht auch nicht in des Menschen Macht, sondern kommt von Gott, der das Herz genußfähig machen und aus den Banden des Geizes erlösen muß, V. 24—26.

Die Moral ist: Blickt nicht in schmerzlicher Sehnsucht auf Salomo und seine glänzende und vermeintlich freudenreiche Zeit. Ihr Reichthum an Freude ist näher betrachtet Eitelkeit. Der unscheinbare Quell der Freude, aus dem Salomo wirklich schöpfte, was er an Freude genoß, steht auch euch noch offen, trotz eurer dürftigen Verhältnisse. Hütet euch, daß ihr nicht durch schnöden Geiz euch davon ausschließet!

V. 1. Ich sprach in meinem Herzen: wohlan, ich will dich versuchen mit Freude und schaue Gutes, und siehe, auch das ist Eitelkeit. V. 2. Zum Lachen sprach ich: Unsinniger, und zur Freude: was thut diese? V. 3. Ich probirte in meinem Herzen zu pflegen mit Wein mein Fleisch; und mein Herz führete die Weisheit, und ich wollte erfassen die Thorheit, bis daß ich sähe, was gut ist für die Menschenkinder, was sie thun sollen unter dem Himmel die Zahl der Tage ihres Lebens. V. 4. Ich machte groß meine Werke, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge. V. 5. Ich machte mir Gärten und Baumhöfe und pflanzte darin Bäume jeglicher Frucht. V. 6. Ich machte mir Wasserteiche, zu tränken aus ihnen den Wald sprossend von Bäumen. V. 7. Ich kaufte Knechte und Mägde und Hausgeborne wurden mir, auch Rindvieh und Schafe in Menge bekam ich, mehr denn alle, welche vor mir waren in Jerusalem. V. 8. Ich sammelte mir auch Silber und Gold und einen Schatz von Königen und den Provinzen, ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen und Wollüste der Men=

schenkinder, die Hülle und die Fülle. V. 9. Und ich ward groß und größer, mehr denn alle, welche vor mir waren in Jerusalem, und meine Weisheit bestand mir. V. 10. Und Alles, was meine Augen verlangten, wehrete ich ihnen nicht, ich hielt mein Herz nicht ab von irgend einer Freude, denn mein Herz freute sich an aller meiner Mühe und dies war mein Theil von aller meiner Mühe. V. 11. Und ich wandte mich zu allen meinen Werken, welche meine Hände gemacht, und zu der Mühe, damit ich mich gemüht zu schaffen, und siehe, das Alles war Eitelkeit und windiges Streben, und ist kein Vortheil unter der Sonne. V. 12. Und ich wandte mich zu sehen Weisheit, und Unsinn und Thorheit. Denn was (wird thun) der Mensch, der kommen wird nach dem Könige? Das, was sie schon gethan haben. V. 13. Und ich sah, daß einen Vorzug hat die Weisheit vor der Thorheit, gleich dem Vorzuge des Lichtes vor der Finsterniß. V. 14. Der Weise hat seine Augen im Kopfe und der Thor wandelt in der Finsterniß. Aber dennoch weiß Ich, daß Ein Begegniß begegnet ihnen Allen. V. 15. Und Ich sprach in meinem Herzen: gleich dem Begegniß des Thoren kann auch mir begegnen und warum denn bin Ich so sehr weise gewesen? Und ich sprach in meinem Herzen, daß auch dies Eitelkeit ist. V. 16. Denn kein Gedächtniß hat der Weise mit dem Thoren in Ewigkeit, weil schon in den zukünftigen Tagen Alles vergessen ist, und wie stirbt der Weise mit dem Thoren! V. 17. Und ich haßte das Leben, denn böse erschien mir die Geschichte, welche geschieht unter der Sonne, denn Alles ist Eitelkeit und windiges Streben. V. 18. Und ich haßte alle meine Mühe, damit ich mich mühte unter der Sonne, daß ich sie lassen soll dem Menschen, welcher nach mir seyn wird. V. 19. Und wer weiß, ob er weise seyn wird oder thöricht, und er wird doch herrschen über alle meine Mühe, damit ich mich gemüht habe und darin ich weise gewesen bin

unter der Sonne; auch das ist Eitelkeit. V. 20. Und ich wandte mich mein Herz verzweifeln zu lassen wegen aller der Mühe, damit ich mich gemühet unter der Sonne. V. 21. Denn es ist ein Mensch, deß Mühe ist in Weisheit und in Erkenntniß und in Tüchtigkeit, und einem Menschen, der sich nicht darum gemüht, muß ers geben als sein Theil, auch das ist Eitelkeit und großes Uebel. V. 22. Denn was hat der Mensch von aller seiner Mühe und von der Bestrebung seines Herzens, damit er sich mühet unter der Sonne? V. 23. Denn alle seine Tage sind Schmerzen und Unmuth seine Plage, auch in der Nacht schläft nicht sein Herz, auch das ist Eitelkeit. V. 24. Ist es nicht gut für den Menschen, daß er ißt und trinkt und läßt seine Seele Gutes sehen in seiner Mühe? Ich sah, daß auch das von der Hand Gottes kommt. V. 25. Denn wer isset und wer eilet außer mir? V. 26. Denn dem Menschen, welcher gut vor ihm, gibt er Weisheit und Erkenntniß und Freude, und dem Sünder gibt er Plage zu sammeln und aufzuhäufen, daß er es gebe dem, der gut vor Gott: auch das ist Eitelkeit und windiges Streben.

In V. 1 und 2 wird das neue Experiment und sein Resultat in großen Zügen beschrieben, in V. 3 ff. wird das übersichtlich Angedeutete weiter ausgeführt. Neben der Weisheit war Salomo berühmt durch Besitz und Genuß, und auch nach dieser Seite war seine Zeit in der Zeit der Unterdrückung des Volkes Gottes Gegenstand verzehrender Sehnsucht. Darum läßt der Verf. Salomo auftreten und bekennen, daß hinter dem Glanze auch hier Eitelkeit verborgen war. — Es heißt nicht: ich sprach, sondern Ich sprach. אני soll bei Koheleth sehr häufig auch da überflüssig bei der ersten Person stehen, wo dieselbe gar nicht nachdrücklich hervorgehoben wird, 1, 16. 2, 11. 14. 18. 3, 17. Aber אני steht in solchen Fällen keinesweges pleonastisch. Es weist hin auf die Bedeutung der redenden Person, welche hier ihre Erfahrungen ausspricht. Die Anrede an die Seele findet

sich ebenso wie hier in Ps. 16, 2, vergl. z. d. St. Das Herz soll probirt werden, ob es etwa durch diesen neuen ihm dargebotenen Gegenstand sich befriedigt fühlt und ausgefüllt findet. Die Freude ist die am Besitze und Genusse. Das unmittelbar sich anschließende: schaue Gutes (ראה mit ב anschauen, sich daran weiden) zeigt, daß V. 1 und 2 sich nicht blos auf das rohe Genußleben beziehen können, daß sie vielmehr zusammenfassende Bedeutung haben. Das Lachen in V. 2 ist dasjenige, welches den gemeinen Sinnengenuß begleitet, die Freude ist nicht identisch mit dem Lachen, sondern umfassender, wie V. 10 dies zeigt. Die ausgelassene Freude, der Sinnenrausch, erweist sich sofort als nichtig, V. 3. Aber auch die Freude am irdischen Schaffen und Besitzen hält die Probe nicht aus. Den Commentar zu dem: was thut diese? bildet V. 11. Geier: „warum bethörst du also die Menschen und führst sie schändlicherweise von dem wahren Gute ab." Man würde Koheleth mit sich selbst in Widerspruch bringen, wenn man ihm hier den Gedanken der Nichtigkeit und Verwerflichkeit aller Freude unterlegen wollte. Er prägt es grade mit besonderer Angelegentlichkeit ein, daß man sich des Lebens freuen, dem Augenblicke leben und, was derselbe darbietet, dankbar genießen soll. Was hier verworfen wird, ist nur die Freude als höchstes Gut, als Lebensziel, das Trachten und Jagen nach derselben. Den richtigen Gesichtspunct hat ganz schon Luther gefaßt: „Daß solches wahr sey, gibt die Erfahrung. Denn mancher richtet alle seine Sachen dahin, hat viel Mühe und Arbeit darum, daß er will in seinem Alter Ruhe und Friede haben, und schickt es Gott doch anders, daß er in Sachen kommt, da erst seine Unruhe recht angeht. Es suchet mancher seine Freude in Lust und Buhlerei nnd wird ihm von Stund an wohl versalzen. Darum, wenn Gott nicht die Freude und Lust gibt, sondern wir danach denken und sie uns machen wollen, so wird nichts daraus, sondern es ist auch, wie Salomo sagt, eitel und nichts. Darum ist nichts besseres, denn daß wir gern annehmen und uns gefallen lassen, wie es Gott mit uns machet, und das Herz dazu gewöhnen, daß es ihm genügen lasse und zufrieden stehe, wie es Gott für die Hand gibt, es sey böse oder gut, Freude oder Unmuth. Darum gibt

dir Gott ein Weib, so halte es für eine Gottesgabe, und danke Gott, sey fröhlich und zufrieden, wie Gott es schickt. Wirst du aber darüber gehen und deine Menschengedanken dazu thun, und eitel Lust und Freude, eitel Kußjahre und Freudenzeit suchen, so wirst du dir selbst Traurigkeit und Herzeleid daraus machen. Darum sollen wir uns deß gewöhnen, daß wir uns lassen gefallen, wie es Gott gibt und machet, wie er will und gedenkt, nicht wie wir wollen und gedenken. Darum ist es Salomos Meinung nicht, daß er aus der ganzen Welt will Einsiedler und Mönche machen, alle Freude, Lust und Kurzweil, alle Ruhe, Gemach, alles Ergötzen verwerfen, sondern er will sagen, daß Gedanken und Anschläge nichts sind, wenn wir uns damit Ruhe und Friede, Kurzweil und guten Muth machen wollen. Die beste Freude und Fröhlichkeit ist die, welche man nicht suchet (da fällt leichtlich eine Fliege mitten in den Brei), sondern, welche Gott für die Hand gibt." In V. 1 und 2 liegt ohne Zweifel der Keim der Parabel in Luc. 12, 16—21. Dieß zeigt die auch dort sich vorfindende Anrede an die Seele, das: schaue Gutes hier, vgl. mit dem ἔχεις πολλὰ ἀγαθά dort, das: ich will dich probiren mit Freude, vgl. mit dem εὐφραίνου; ἄφρον entsprechend dem מהולל; ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται, V. 20, vgl. mit V. 12: was wird der Mensch thun, der nach dem Könige kommt, vgl. V. 19.

V. 3. Zuerst die Freude in ihrer gröbsten Gestalt, der Sinnenrausch. „Ich probirte in meinem Herzen zu pflegen mit Wein mein Fleisch." Dem תור wird die Bed. probiren, erproben gesichert durch 4 Mos. 13, wo es wiederholt von den Kundschaftern vorkommt, und in V. 18 erklärt wird durch: sehen das Land, was es ist und das Volk, das darin ist, ob es stark ist oder schwach, ob gering oder viel u. s. w. Diese Bed. paßt für alle St., namentlich auf für 4 Mos. 15, 39: „und ihr sehet es und gedenket aller Gebote des Herrn, und ihr sollt nicht probiren hinter euren Augen und hinter euren Herzen", ihr sollt keine moralischen Experimente machen, folgend eurem Herzen u. s. w. Solche Experimente werden so gewiß traurige Folgen haben, als Gottes Rache diejenigen heimsuchen muß, die von dem Wege sei-

ner Gebote abweichen. Der weise Salomo gibt sich dem Sinnenrausche nicht in der Weise eines Lüstlings hin, der thut was er nicht lassen kann, der ein Sclave seiner Leidenschaften und Begierden ist, sondern in der Weise eines Forschers, der, über dem Sinnengenusse stehend, erfahrungsmäßig erkennen will, was von demselben zu halten ist, um auf Grund solcher Erfahrung Andere belehren zu können, ob darin ein wahrhaftiges Gut zu finden ist oder nicht. In Bezug auf משך בשר den Leib pflegen, vgl. Gesen. in dem thes. — Die übrigen Worte des V. führen die schon in dem: ich probirte, enthaltene Andeutung weiter aus: daß Salomo sich nicht à corps perdu dem rohen Sinnengenusse hingab, gegen Prov. 31, 4. 5. „Und mein Herz führete die Weisheit", es nahm sie mit in den Sinnengenuß hinein, behielt sie bei sich, anders wie die Lüstlinge, welche erst der Weisheit Lebewohl sagen und sich dann dem Sinnengenusse hingeben. נהג mit ב kommt nur in der Bed. etwas führen vor, Jes. 11, 6 und 1 Chron. 13, 7, wo נהג בעגלה dem נהג עגלה in 2 Sam. 6, 3 entspricht. Ewalds Erkl.: während mein Herz der Weisheit überdrüssig war, ist gegen den Sprachgebrauch und gegen V. 12 ff. Auch gegen das: „ich will dich versuchen", in V. 1 und gegen das: „ich probirte", hier, wonach es sich um ein bloßes Experiment handelt, nichts gesagt werden soll, wodurch auf Salomo ein Schatten geworfen wird, der hier nicht nach seinem historischen Character in Betracht kommt, mit dem es der Verf. nicht zu thun hat, sondern als das Ideal israelitischer Weisheit. — „Und (es geschah dies oder ich that also um) zu erfassen die Thorheit", die den Gegensatz gegen die Weisheit bildet. Er probirt, ob in dem Sinnengenusse das wahre Lebensglück zu finden sey, um im entgegengesetzten Falle die Thorheit erfahrungsmäßig als Thorheit kennen und recht gründlich verabscheuen zu lernen. „Bis daß ich sähe, was gut ist für die Menschenkinder, was sie thun sollen die Zahl der Tage ihres Lebens": Bei der Kürze des menschlichen Daseyns, welches gar bald unwiderbringlich abläuft, ist es um so mehr von Wichtigkeit, sich in Bezug auf das Lebensziel und das wahre Gut bei Zeiten klar zu werden. In den Tag hinein zu leben, ist um so größere Thorheit, da des Menschen Leben nur

siebenzig Jahre währt, und wenn es hoch kommt, achtzig Jahre. Der Gesichtspunct, der hier angegeben wird, gilt für alles Folgende. Dem: mein Herz führete Weisheit, entspricht zum Schlusse der Ausführung, die mit dem Weine beginnt und mit den Weibern schließt, in V. 9: meine Weisheit blieb mir. Alles wird unter den Gesichtspunkt des Experimentes gestellt. — Daß der rohe Sinnengenuß kein befriedigendes Resultat gewährte, daß er sich in der That als Thorheit herausstellte, darüber wird weiter kein Wort verloren. Es brauchte das um so weniger ausdrücklich gesagt zu werden, da die allgemeine Sentenz in V. 2 vorangegangen war, die in Bezug auf das Resultat keinen Zweifel übrig ließ.

V. 4—8. Ich machte groß meine Werke, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge u. s. w. Es heißt in 1 Joh. 2, 16. „Alles was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und das hoffärtige Wesen, ist nicht von dem Vater, sondern von der Welt". Dazu bemerkt Bengel: Concupiscentia carnis dicit ea, quibus pascuntur sensus, qui appellantur fruitivi, gustus et tactus. Concupiscentia oculorum ea, quibus tenentur sensus investigativi, oculus s. visus, auditus et olfactus. ἀλαζονεία est arrogans pompa, cum quis nimium sibi aut verbis aut factis assumit — ut homo velit quam plurimus esse in victu, cultu, apparatu, supellectile, aedificiis, praediis, famulitio, clientibus, jumentis, muneribus. Von der Lust des Fleisches geht Salomo hier über zu der Lust der Augen und dem hoffärtigen Wesen, demjenigen, was einen äußeren Glanz bereiten kann. Alle aufgezählten Thätigkeiten mit ihrem Resultate können das Herz nicht befriedigen, und man muß sich deshalb in Acht nehmen, daß man in ihnen nicht über das Einfache und Nothwendige hinausgehe, was überall nur da geschieht, wo man in diesen Dingen ein Glück sucht, welches sie nimmer gewähren können. Ist man davon überzeugt, daß man alle diese Dinge haben und doch dabei der elendeste Mensch sein kann, so wird man sich mit ihnen nicht weiter einlassen, als Stand und Verhältnisse es erfordern. Daß unter den „Häusern" der Tempel nicht mit begriffen ist, erhellt nicht blos aus dem לי: ich baute

mir Häuser, sondern auch aus der Tendenz der ganzen Aufzählung, in die nur solches gehört, wobei Salomo den Mittelpunkt bildet. — Wenn Salomo in V. 7 sagt: „auch Rindvieh und Schaafe in Menge bekam ich, mehr denn alle, welche vor mir waren in Jerusalem", so hat man darin mit Unrecht „einen Verstoß des späteren Verfassers" gefunden, für den es allerdings viele Könige in Jerusalem gegeben hatte. Die königlichen Vorgänger Salomos in Jerusalem waren außer David und Saul die Jebusiterkönige bis zu Melchisedek hinauf. — „Ich sammelte mir auch Silber und Gold und einen Schatz von Königen und den Provinzen". סגלה heißt nicht Eigenthum überhaupt, sondern ein besonders werth und hochgehaltenes, eig. was man erübrigt, bei Seite legt, Schatz, Christ. 3 S. 635. Von einem Schatze von Königen und Provinzen ist hier in Bezug auf das vorangehende: Silber und Gold, die Rede. Die Zusammenstellung mit diesem ist um so passender, da das Gold und Silber von den Königen und den Provinzen kam. מלכים steht ohne Artikel, um darauf hinzuweisen, was es mit einem Schatze von K ö n i g e n auf sich hat, d i e Provinzen dagegen sind die bestimmten und bekannten Provinzen des Salomonischen Reiches. Den Königen und Provinzen entsprechen in der allegorischen Schilderung in Prov. 31, 29 die Töchter, d. h. die abhängigen Völker: viele Töchter schaffen Vermögen. Die K ö n i g e sind die der überwundenen Heidenvölker, vgl. 1 Kön. 5, 1: „Und Salomo war Herrscher über alle Königreiche, von dem Strome zum Lande der Philister und bis zur Gränze Aegyptens. Sie brachten Geschenk dar und dieneten Salomo alle Tage seines Lebens", V. 4: „Er herrschte über das ganze Land jenseits des Stromes, von Thipsach bis nach Gaza, über alle Könige jenseits des Stromes. Man hat keinen hinreichenden Grund, unter die Zahl der Könige auch die Amtleute zu rechnen, welche Salomo nach C. 4, 7 ff. über das in zwölf Provinzen eingetheilte ursprünglich Israelitische Gebiet setzte, obgleich sich unter ihnen auch Schwiegersöhne des Königes befanden. Eben so wenig hat man Grund, mit Hitzig unter den P r o v i n z e n jene zwölf Kreise zu verstehen. Die P r o v i n z e n dürfen offenbar von den Königen nicht abgetrennt werden, das

sammeln paßt nicht auf das ursprünglich Israelitische Gebiet, und jene zwölf Kreise brachten nicht Silber und Gold, sondern Salomo bezog aus ihnen nur Naturallieferungen. Gewöhnlich wird erklärt: ein Schatz, wie ihn Könige haben und wie Provinzen ihn liefern. Aber man hat keinen Grund zu dieser ferner liegenden Auffassung, und auch in 1 Chron. 29, 3 bezeichnet das mit סגלה im Stat. constr. stehende dasjenige, woraus der Schatz besteht: einen Schatz von Silber und Gold. — „Ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen und Wollüste der Menschenkinder die Hülle und die Fülle." תענוג, Liebkosung, steht nur von der geschlechtlichen Liebe. שדה heißt im Arab. robur, vehementia. Im Hebr. kommt von derselben Wurzel שדי der Allmächtige. Der hinzugefügte Plural bezeichnet die Steigerung des Abstractbegriffes: Menge und große Menge. Salomo hatte nach 1 Kön. 11, 3 siebenhundert fürstliche Gemahlinnen und dreihundert Kebsweiber. Diejenigen, welche verkennen, daß in dem תענוג die Beziehung auf Salomos Frauenliebe liegt, von der in dieser Aufzählung Alles dessen, womit Salomo seine in den Mittelpunct gestellte Persönlichkeit umgab, unmöglich geschwiegen werden kann, suchen in der mannigfachsten Weise dem שדה ושדות die Beziehung auf Salomos Frauenzimmer aufzudringen. J. D. Michaelis sagt zur Rechtfertigung seiner willkührlichen Deutung ganz offen: „Ich habe bei dieser Wahl nicht sowohl auf philologische Gründe gesehen, als vielmehr darauf, daß es fast nicht glaublich scheint, daß Salomo in der Erzählung seiner sinnlichen Lustbarkeiten das Frauenzimmer vergessen haben sollte." Erklärt man die Worte von den Weibern Salomos, so ist schon die Zusammenstellung des Singulars und Plurals befremdend: Weib und Weiber. Daß die Weiber hier übrigens vorzugsweise insofern in Betracht kommen, als sie die Pracht der Salomonischen Hofhaltung mehrten, und denjenigen in ein glänzendes Licht stellten, für den Solches bereitet wird, zeigt der sich unmittelbar anschließende Vers, welcher die Größe des Königes hervorhebt, der allen diesen Apparat um sich sammelte.

V. 9. „Und ich ward groß und größer, denn alle die, welche vor mir waren in Jerusalem, und meine Weisheit be-

stand mir", Vulg. perseveravit mecum, עמד in der Bed. bestehen, bleiben auch in C. 8, 3. Da die Weisheit, das edelste Gut, neben diesen andern Gütern dem Könige verblieb, so sollte man um so mehr erwarten, daß er ein zufriednes und vergnügtes Herz besessen. Dem: und (אף, das betonte und weist auf einen wichtigen Zusatz hin) die Weisheit verblieb mir, hier, entspricht zu Anfang der Schilderung in V. 3 das: und mein Herz führete die Weisheit. Ewald erkl.: dienete mir, Elster: stand mir, s. v. a. sie stützte, unterstützte mich in der Erwerbung großen Reichthums und Ruhmes. Aber עמד mit ל wird das nicht bedeuten können.

V. 10. Es kostete Salomo Mühe, sich so zu einem Mittelpuncte zu erheben, und zwar eine große Mühe, vgl. V. 23. Aber für diese Mühe wurde er Anfangs durch die Freude entschädigt, die er in dem Gedanken empfand, das habe ich mit meiner Weisheit zu Stande gebracht, das Alles gehört mir und dient zu meiner Verherrlichung. Aber diese Freude wurde ihm bald geraubt. Sie dauert nur so lange, als man der Sache nicht tiefer auf den Grund geht. Schwindet also die Freude, so bleibt zuletzt nur die Mühe übrig, die den Character der Qual annimmt, sobald sie als eine vergebliche sich darstellt. — Salomo wendet sich nach V. 11 zu allen seinen Werken und zu der Mühe, die er darauf verwandt hat „und siehe, das Alles war Eitelkeit". Das: und siehe, weist auf das Unerwartete und Frappirende des Ergebnisses hin. Die Gründe für das hier ausgesprochene Gesammturtheil werden im Folgenden dargelegt. Die dies verkennen, legen sich auf das Rathen. So meint Hitzig: „Die Arbeit hatte ihm etwelchen Genuß gewährt; aber zuletzt wurde er mit allem fertig, und wußte nichts mehr auszusinnen. So hatte denn auch die Arbeit ein Ende, mit ihr der Genuß, den sie geschaffen hatte", Elster: „Die Nichtigkeit des Sichmühens um Genuß besteht darin, daß der Genuß, wenn er erschöpft ist, nur das Gefühl der Leere zurückläßt". Das sind eigne Gedanken, von denen im Texte nichts angedeutet ist. Der Sache dient auch nicht Solches, was als eine hypochondrische Empfindung angesehen werden kann, sondern es sind handgreifliche Gründe erforderlich,

und solche werden im Folg. dargelegt, von dem uns. V. nicht abgetrennt werden kann. „Und ist kein Vortheil unter der Sonne." Hat Salomo bei aller seiner Weisheit und mit allen seinen Mitteln keinen Vortheil (Stier: nichts Bleibendes; aber die Bed. Vortheil wird gleich durch V. 13 gesichert; das nur in uns. Buche vorkommende Wort bedeutet immer Vortheil oder Vorzug), kein wahres Gut geschafft, so muß überhaupt keins zu schaffen seyn. Es wird nicht geläugnet, daß es überhaupt wahrhaftige Güter gibt. Es handelt sich nur um Güter, welche unter der Sonne ihren Ursprung haben, welche der Mensch auf eigne Hand sich erwirbt. Die der Negation hier entsprechende Position ist der Ausspruch des Jakobus in C. 1, 17: Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.

In V. 12 wird das Stichwort פניתי, ich wandte mich, aus V. 11 wieder aufgenommen, um darauf hinzuweisen, daß hier das dort Angedeutete ausgeführt werden soll. Koheleth wendet sich 'zu sehen Weisheit, und Unsinn und Thorheit, d. h. sie in ihrem Verhältniß zu einander zu betrachten, ihren Werth gegeneinander abzuwägen. Die Weisheit, die Salomo bei seiner neuen Lebensrichtung nicht abgelegt hatte, sondern die ihn in dieselbe begleitete, V. 9, und sich nur, wie früher auf die Speculation, so jetzt auf die Praxis warf, kommt hier als die Seele der Werke in Betracht. Ergibt die Untersuchung des Verhältnisses von Weisheit und Thorheit das Resultat, daß es mit der Weisheit nichts ist, so muß es auch mit den Werken nichts seyn. Unrichtig bemerkt Hitzig: „Nachdem er in V. 11 gefunden hat: meine Werke sind nichtig, so findet er hier: auch mit der für sie aufgewendeten Weisheit ist es nichts." Die Weisheit und die Werke bilden vielmehr ein Ineinander, die Weisheit ist in den Werken das beseelende Princip. — Koheleth legt dann dar, was ihn veranlaßt nachzudenken über das Verhältniß von Weisheit und Thorheit zu einander, was ihn irre macht an dem Werthe der ersteren und der durch sie geschaffenen Werke. Es ist dies die Thatsache, daß der Nachfolger wahrscheinlich nichts werth sein, und was er mit Weisheit und unter vieler Mühe geschaffen, schmählich zu

Grunde richten wird. Rehabeam! das ist der Gedanke, der sich zunächst hervordrängt. Dann von V. 13 an die umfassende Erörterung, die in V. 18 u. 19 zu dem hier vorgreifend erwähnten Umstande zurückkommt. Die präsumtive Thorheit des Nachfolgers erscheint hier zunächst als Motiv der Untersuchung, in V. 18. 19, die als Commentar zu den etwas räthselhaften Worten hier dienen, als ein wichtiges Moment in derselben. „Denn was der Mensch", entweder: was ist er, was ist's mit ihm, oder was wird er thun, mit Ergänzung aus dem Folgenden. „Der kommen wird nach dem Könige", s. v. a. nach mir dem Könige, oder der mir in meinem Königthum nachfolgen wird. Die trostlose Antwort auf die Frage: was wird mein Nachfolger thun? ist die: Er wird thun, „was sie schon gethan haben". Daraus, daß Thorheit der Welt Brauch ist, folgt die Wahrscheinlichkeit, daß auch der Nachfolger thöricht seyn wird, so daß Salomo mit aller Weisheit umsonst gearbeitet, um nichts und Eitles seine Kraft verschwendet hat (Jes. 49, 4). Die Erkl. von Ewald: „was, d. h. welcher Art der Mensch sey, der dem Könige nachfolgen werde, mit dem, d. h. verglichen mit dem, den man vorhin gemacht habe", leidet an großen Härten. Das bloße mit kann nicht stehen für: verglichen mit, und Salomo war nicht von Menschen zum Könige gemacht. — Die Untersuchung des Verhältnisses von Weisheit und Thorheit, sammt ihren beiderseitigen Erzeugnissen, zu der Koheleth durch den sich ihm aufdrängenden Gedanken an einen schlechten Nachfolger veranlaßt wird, ergibt zunächst das Resultat, daß die Weisheit vor der Thorheit einen unläugbaren Vorzug hat, V. 13. 14 a. Die Weisheit gleicht dem Lichte, dessen Schein den in ihm Wandelnden vor manchen Gefahren bewahrt, welchen die Finsterniß aussetzt, oder auch: der Weise gleicht dem Sehenden, der gar manche Vortheile benutzen, gar manche Anstöße vermeiden kann.*) — Aber dennoch ist der Vorzug kein absoluter: „Aber dennoch weiß ich, daß Ein Begegniß begegnet ihnen Allen" 14 b, der

*) Seb. Schmidt: instituitur comparatio sapientis cum homine, cui oculi non ex capite eruti sunt, sed sani et salvi adsunt, qui proinde latissime potest circumspicere, periculosa fugere, ad proficua accedere, et in omnibus provide ac circumspecte agere.

Weise kann nicht weniger wie der Thor ein Bein brechen, und ist nicht minder wie er allen nur möglichen Zufällen ausgesetzt. — Verhält es sich so, so dringt sich die Frage auf: warum bin denn ich so sehr weise gewesen? Hat die Weisheit mit ihren Erzeugnissen nur relativen Werth, kann sie ihren Inhaber nicht einmal vor dem Schlimmsten bewahren, so folgt, daß man sich mit ihr nicht gar zu tief einlassen, sie und ihre Schöpfungen nicht zum eigentlichen Lebensziele machen soll, folgt, daß ein Zeitalter, in dem die Weisheit weniger blüht, sich deshalb nicht gar zu sehr zu grämen hat. „Und ich sprach in meinem Herzen, daß auch dies Eitelkeit ist", dies, das Studium der menschlichen Weisheit, in dem das Salomonische Zeitalter die späteren weit übertraf. Der von Elster angenommene Sinn: „Es wird diese Ordnung des Lebens selbst, wonach der Weise dieselben Geschicke erfährt wie der Thor, als etwas Nichtiges bezeichnet", paßt nicht in den Zusammenhang. Koheleth will nicht die göttliche Weltregierung tadeln, sondern das Nichtige der menschlichen Bestrebungen und der irdischen Güter zeigen. Auch das folgende denn beweist, daß das Nichtige die Weisheit ist. Ist auch dies edelste unter den irdischen Gütern eitel, so liegt darin eine dringende Aufforderung, daß man sich um so inniger an Gott anschließe, vgl. Prov. 3, 5: „Vertraue auf den Herrn von ganzem Herzen und stütze dich nicht auf deine Einsicht". Luther: Darum ist das besser, daß wir das oberste Regiment aller Sachen befehlen dem Könige, der uns gemacht hat. Es thue ein jedermann mit allem Fleiße sein Amt, und was Gott für die Hand giebt, das richte er aus: will es nicht alles gehen, wie wir gedacht, so befehle ers Gott. Was nun Gott gibt, das nimm an; wiederum, hindert dich Gott, so nimm auch für gut. Was wir nun thun können, das sollen wir thun; was wir nicht können ausrichten, lassen bleiben, den Stein, den du nicht heben kannst, sollst du liegen lassen." — Der Satz: auch dies ist Eitelkeit, der in V. 15 daraus abgeleitet worden, daß die Weisheit keinen Schutz gewährt gegen die mannigfachen Unglücksfälle des Lebens, erhält in V. 16 eine doppelte neue Begründung, zuerst auf die gleiche Vergessenheit, welche in Zukunft den Weisen mit seinen Werken und den Thoren bedeckt, dann die

gleiche Nothwendigkeit des Todes, der beide unterworfen sind. Kann vor dem Allem die Weisheit nicht schützen, so sollte sie nicht so sehr Object verlangender Sehnsucht seyn. Man lasse sie Salomo und der Salomonischen Zeit und suche das wahre Lebensglück anderswo. „Weil schon in den zukünftigen Tagen Alles vergessen ist" Vulg. futura tempora oblivione cuncta pariter operient. — „Und wie stirbt der Weise mit den Thoren!" das ist das Unwürdigste und Erniedrigendste, was dem Weisen widerfahren kann, daß er, nicht minder wie der Thor, der schimpflichen Nothwendigkeit des Todes unterworfen ist. — Der Haß gegen das Leben, welcher nach V. 17 entsteht, falls man die Dinge ansieht wie sie sind und sich nicht durch Schein und Schimmer täuschen läßt, ist noch nicht wahre Buße, wie schon daraus erhellt, daß er sich vielfach auch bei den Gottlosen findet, er kann aber doch für die Gutwilligen ein wirksames Motiv abgeben für die Zukehr zu Gott. Doch das ist nicht der Gesichtspunkt, der hier vorwaltet. Alles ist vielmehr dahin gerichtet, die Zeit zu befreien von der verzehrenden Sehnsucht nach der Salomonischen Herrlichkeit durch die Aufdeckung ihrer wahren Beschaffenheit. — In V. 18—21 wird der Blick noch einmal auf den zu erwartenden schlechten Nachfolger zurückgelenkt. Die „Mühe", V. 18 steckt in dem dadurch Bereiteten. — „Denn", V. 22, aus dem zuletzt in V. 21 und den übrigen früher angegebenen Gründen, da ich meine Arbeit einem unwürdigen Nachfolger überlassen muß, da außerdem ein Zufall den Weisen wie den Thoren trifft, der Weise nicht minder sterblich ist wie der Thor, auch sein Angedenken bald vergeht: was hat der Mensch. Dies ist s. v. a. nichts hat der Mensch. Danach erscheint כִּי zu Anfang von V. 23 als ganz passend. — „Unmuth ist seine Plage", V. 23, er wird damit geplagt. Das practische Resultat ist, daß man sich nicht in viele Weitläuftigkeiten einlassen darf, froh seyn kann, wenn man in seinen Verhältnissen dazu keine Veranlassung findet. Es kommt in der That zu wenig dabei heraus, nichts was den Aufwand an Mühen, Sorgen und Schmerzen aufwiegen könnte. — Steht es so mit den Werken, so wird man sich überall nur auf das Nothwendige einlassen und

dafür den Augenblick nützen, dem Augenblicke leben, was auch die dürftige Gegenwart vermag, nicht minder wie Salomo in seiner Herrlichkeit, V. 24. Gegen die fragende Auffassung: ist es nicht gut bei dem Menschen, hat man eingewandt, für אין würde dann לא stehen. Aber das verwandte אִין steht ebenso fragend in 1 Sam. 21, 9. Der Gegensatz des Essens und Trinkens ist das sich viele Mühe machen im Interesse der eignen Persönlichkeit und um dieser den höchsten Lebensgenuß zu verschaffen. Das Arbeiten für das Reich Gottes gehört einem ganz anderen Gebiete an und fällt nicht unter diesen Gegensatz. Das: seine Seele Gutes sehen lassen, empfiehlt die Freude neben den Werken im Gegensatze gegen die Freude an den Werken. Der epikuräischen Mißdeutung des Essens u. s. w. wird vorgebeugt durch V. 2 und 3. Wer irgend eingedrungen ist in den tiefen Ernst des Buches, dem wird gar kein Gedanke an solche profane Auffassung kommen können. Die letzten Worte des V.: ich sah, daß auch das von der Hand Gottes kommt, weisen darauf hin, daß auch solches Essen u. s. w., solcher heitre Genuß der Gaben Gottes nicht in des Menschen Macht steht, sondern von oben herabkommen muß, wie jede gute Gabe, Jac. 1, 17: das ist freilich auch eine Gabe Gottes. Inwiefern, das zeigt V. 26. Der Feind solcher Freude, der Geiz, eine Hauptkrankheit jener Zeit, kann nur durch Gott besiegt werden, nur Gott kann das Gemüth aus seinen Banden befreien. — Koheleth kann aus Erfahrung reden, er hat diese Gottesgabe reichlich genossen, V. 25. Der Genuß hier ist, verschieden von dem in V. 10, ein solcher, den auch der Unbemittelte haben kann. Daß חוש hier in seiner gewöhnlichen und allein gesicherten Bed. eilen steht, zeigt Hab. 1, 8, wo es in dieser Bed. ebenso wie hier in Verbindung mit dem essen vorkommt. In Ps. 119, 60 bildet das eilen den Gegensatz des zögerns. Den Commentar gibt der folg. V. Der Geizige eilet nicht zu essen, im Blicke auf die ungewisse Zukunft, sondern er zögert damit und spart sich den Genuß auf. חוץ מן kommt in der Bed. außer im A. T. nur hier vor, häufig aber im Talmud und bei den Rabbinen. Hitzig übersetzt: „Und wer kann sich ergötzen außer von ihm her?“ und

bemerkt: „Mit LXX, Syr., Hieron., Ewald lesen wir ממנו. Die Worte passen in dieser Gestalt (ממני) offenbar besser als Grund zu 24ª, während mit der Lesart ממנו vortrefflich zu 24ᵇ." Aber die Worte passen nach der beglaubigten Lesart zu dem ganzen Verse: denn wer hat durch Gottes Gabe. Gegen jene Erkl. aber spricht, abgesehen von der unbefugten Aenderung der Lesart, daß חוש nur eilen heißen kann, nicht sich ergötzen, oder wie A. annehmen, trinken, und daß: essen von Gott, kaum gesagt werden konnte. Uebrigens steht das doppelte Fut., weil die Sache noch fortgeht. — In V. 26 führt Koheleth seine persönliche Erfahrung auf einen allgemeinen Grund zurück. „Denn dem Menschen, welcher gut vor ihm, gibt er Weisheit und Erkenntniß", daß er sein Herz nicht an den todten Mammon hängt, „und" eben damit „Freude", indem er genießt, was ihm Gott beschieden. Dem Sünder dagegen gibt Gott in seinem gerechten Gerichte „Plage zu sammeln und aufzuhäufen." Auch das ist Eitelkeit und windiges Streben, nämlich eben das Sammeln, dessen Nichtigkeit hervorzuheben die Zeitverhältnisse besonders nahe legten: je weniger Gott gab, desto mehr meinte man geizen zu müssen. Hitzig meint: „Das V. 24 empfohlene Erstreben des Glückes durch Genuß." Aber das steht zu ferne und der Gedanke ist ein unrichtiger, mit der Grundanschauung des Buches in Widerspruch stehender. Das bescheidne und solide Genießen des von Gott Gegebenen wird überall dringend empfohlen. — Es tritt hier recht deutlich hervor, daß der Refrain: auch das ist Eitelkeit u. s. w. nicht im Sinne einer Anklage Gottes gemeint ist, sondern als ein Warnungsruf an die menschliche Verkehrtheit, welche das Glück da sucht, wo es nach Gottes Willen nicht gesucht werden soll.

C. 3.

In Bezug auf die Lage Israels, welche den geschichtlichen Ausgangspunct des Buches bildet, ergeben sich aus unserm Cap. folgende Data. Israel war ecclesia pressa, es befand sich in

dem Zustande der Verfolgung, V. 15. Es wurde in dem Schmelzofen der Trübsal geläutert, V. 18. Die Bosheit triumphirte über die Gerechtigkeit, Israel stand unter heidnischer Herrschaft, V. 16. 17. Es war für dasselbe eine Zeit des Todes eingetreten, der Ausrottung des Gepflanzten, des Klagens und des Schweigens u. s. w., V. 1—8. Man zerarbeitete sich unter solchen Umständen vergebens durch eignes Sorgen und Mühen, V. 9. 10.

Im Angesichte solchen Zustandes fährt der Verf. auch hier fort, die Waffen gegen die Verzweiflung darzureichen. In C. 1 und 2 war der Gedanke ausgeführt worden: auf der Erde, der Stätte der Nichtigkeit, darf man das wahre Glück nicht suchen, die scheinbar glücklichsten Zeiten sind von den unglücklichen nicht so weit geschieden, als es der oberflächlichen Betrachtung erscheint, alles Glück der Erde ist nur ein glänzendes Elend. Hier tröstet Koheleth sein leidendes Volk durch die Hinweisung auf Gottes allwaltende Vorsehung. Sein Thema sind die Worte des Jeremias in C. 10, 23: „Ich weiß, Herr, daß nicht dem Menschen gehört sein Weg, und nicht dem Manne, welcher wandelt, daß er festige seinen Schritt." Er gibt die Grundlage für das Lied: „ich weiß, o Herr, daß all' mein Thun und Werk in deinem Willen ruhte." Er prägt die Wahrheit ein: „All's Glück und Ungelücke, das kommt allein von Gott", und ermahnt, daß man sich unter seine gewaltige Hand demüthige, auf daß er erhöhe zu seiner Zeit. — Alles hat seine Stunde und jedes Verlangen der Gläubigen hat seine gottgeordnete Zeit, da es befriedigt wird: hier gilt nicht sorgen und murren und sich zerarbeiten, sondern sich ergeben und unterwerfen und gläubig harren, V. 1—8. „Nichts ist es spät und frühe um alle meine Mühe, mein Sorgen ist umsonst", V. 9. 10. Was Gott thun will, kann der Mensch nicht erkennen, und also auch seine Handlungen nicht zweckmäßig einrichten, er ist nicht auf das Wirken, sondern einfach auf das Warten angewiesen, darauf das Gute hinzunehmen, wenn es ihm von selbst zufällt, V. 11. Es gilt somit, statt zu sorgen und sich abzuarbeiten, vielmehr dem Augenblicke leben und die Freude, die er darbietet, heiter genießen, dabei Gutes zu thun,

damit man der Gnade Gottes den Weg nicht versperre, V. 12. Wobei zu bemerken, daß auch der heitere Lebensgenuß eine Gabe Gottes ist, der allein das Gemüth von Sorge entbinden kann, V. 13. Mit Sorgen und mit Grämen und mit selbsteigner Pein kann man die ewigen Rathschlüsse Gottes nicht ändern, V. 14. Alles kommt so, wie Gott es vorherbestimmt hat, das ist ein süßer Trost für den Verfolgten, dessen sich Gott zu seiner Zeit wiederum annehmen muß, V. 15. Wenn die Bosheit auf Erden zur Herrschaft gelangt ist, so hoffe man darauf, daß Gottes richtende Thätigkeit sich offenbaren wird, V. 16. 17. Daß aber Gott seine Gerichte verschiebt, geschieht, damit die Menschen geläutert und gedemüthigt werden, indem sie in solchen Leidenszeiten erfahren müssen, daß sie nicht minder ohnmächtig sind als das Vieh, V. 18. Dem Vieh steht der Mensch, der sich so gern aufbläht, in der That gleich darin, daß er nicht minder wie dasselbe allen Zufällen unterworfen ist, sterben und zum Staube zurückkehren muß, V. 19. 20. Der Unterschied, daß des Menschen Geist aufwärts geht, des Thieres Odem mit dem Körper zu Grunde geht, ist ein gar feiner, schwer erkennbarer, indem er durch die sich aufdringende Gleichheit verdeckt wird, V. 21. — Um noch einmal die Summe der ganzen Ausführung hinzustellen: bei der völligen Ungewißheit der Zukunft soll der Mensch nicht um diese sorgen — „warum sollt' ich mich denn kränken und aufs künftige gedenken", sondern die Gegenwart genießen, V. 22.

V. 1. Alles hat seine Stunde und seine Zeit jedes Verlangen unter dem Himmel. V. 2. Seine Zeit hat gebähren und seine Zeit sterben. Seine Zeit pflanzen und seine Zeit ausrotten des Gepflanzten. V. 3. Seine Zeit würgen und seine Zeit heilen. Seine Zeit einreißen und seine Zeit bauen. V. 4. Seine Zeit weinen und seine Zeit lachen. Seine Zeit wehklagen und seine Zeit tanzen. V. 5. Seine Zeit Steine zerstreuen und seine Zeit Steine sammeln. Seine Zeit umarmen und seine Zeit fern sein vom Umarmen. V. 6. Seine Zeit suchen und seine Zeit

verderben. Seine Zeit bewahren und seine Zeit wegwerfen. V. 7. Seine Zeit zerreißen und seine Zeit zunähen. Seine Zeit schweigen und seine Zeit reden. V. 8. Seine Zeit lieben und seine Zeit hassen. Seine Zeit Krieg und seine Zeit Friede. V. 9. Welchen Vortheil hat der Schaffende dadurch, daß er sich mühet? V. 10. Ich sah die Plage, welche Gott den Menschenkindern gegeben hat, daß sie dadurch geplagt werden. V. 11. Er macht Alles schön zu seiner Zeit, auch die Ewigkeit gab er in ihr Herz, ohne daß nicht findet der Mensch das Werk, welches Gott thut, von Anfang bis zu Ende. V. 12. Ich weiß, daß kein Gutes ist bei ihnen, als nur, daß man sich freue und Gutes thue in seinem Leben. V. 13. Und auch jeder Mensch, welcher ißt und trinkt und Gutes sieht in aller seiner Mühe, das ist eine Gabe Gottes. V. 14. Ich weiß, daß Alles, was Gott thut, das wird ewig seyn, nicht kann man etwas dazuthun und nicht kann man davon nehmen, und Gott thut das, daß sie sich fürchten sollen vor ihm. V. 15. Was war, ist schon, und was sein soll, war schon, und Gott suchet den Verfolgten. V. 16. Und ferner sah ich unter der Sonne: der Ort des Rechtes, da ist die Bosheit und der Ort der Gerechtigkeit, da ist der Böse. V. 17. Ich sprach in meinem Herzen: den Gerechten und den Bösen wird Gott richten, denn Zeit für alles Verlangen und über jedes Werk ist dort. V. 18. Ich sprach in meinem Herzen: wegen der Menschenkinder, damit Gott sie reinige und damit sie sehen, daß sie Vieh sind für sich. V. 19. Denn Zufall sind die Menschenkinder und Zufall das Vieh und Ein Zufall trifft sie, wie der Eine stirbt, so stirbt auch der Andere und Einen Odem hat Alles und einen Vorzug hat der Mensch vor dem Vieh nicht, denn Alles ist Eitelkeit. V. 20. Alles geht an Einen Ort, Alles ward aus dem Staube und Alles kehrt zurück zum Staube. V. 21.

Wer kennet den Geist der Menschenkinder, ihn, der emporsteigt nach oben, und den Odem des Viehes, ihn, der herabsteigt nach unten zur Erde? V. 22. Und ich sah, daß nichts besser ist, denn daß der Mensch sich freue an seinen Werken, denn das ist sein Thun, denn wer wird ihn dahin bringen, daß er sehe, was geschehen wird nach ihm?

V. 1. Alles hat seine Stunde: nicht eine solche, die auf einem blinden Verhängniß beruht — das wäre ein schlechter Trost, sondern die geordnet ist von einem Gotte barmherzig, gnädig und geduldig und von großer Liebe und Treue, der auch im Zorne des Erbarmens nicht vergißt und der Gedanken des Friedens hat über sein im Elende schmachtendes Volk, der es zwar züchtigt, aber niemals es dem Tode übergibt. Geht es schlecht, so darf man nur der Stunde harren, am Ende muß dem Volke Gottes stets das Beste kommen. Parallel ist Ps. 75, 3: „denn ich werde einen Zeitpunct nehmen, da werde ich rechtschaffen richten". Der Zeitpunkt ist der, den sich Gott zur Verwirklichung seines Rathschlusses gestellt hat. Dann Ps. 102, 14: „Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen, denn es ist Zeit ihr gnädig zu seyn, denn es ist gekommen der Zeitpunct". Auf diesen Zeitpunct Gottes soll das Auge inmitten der Noth gerichtet seyn. Jener Zeitpunct kommt erst dann, wenn die Heimsuchung der Gemeinde Gottes ihr Ende erreicht hat, Jes. 10, 12. Auch diese hat ihre Stunde und wer das weiß, wer erkennt, daß im Leiden die Hand seines Gottes auf ihm liegt, der kann darin nur freudig und getrost seyn. Auf unserer Stelle ruht Joh. 7, 30: „Sie suchten ihn zu greifen, aber Niemand legte Hand an ihn, weil seine Stunde nicht gekommen". Ganz unrichtig erklärt Gesenius: Alles währt nur eine Zeit, nichts ist beständig. Dagegen reicht V. 14 hin. Der Gedanke ist vielmehr: man muß im Unglück warten lernen, da man Zeit und Stunde nicht ändern, da der Mensch sich nichts nehmen kann, das ihm nicht von oben gegeben werde. „Was Gott gefällt, mein frommes Kind, nimm fröhlich an, stürmt gleich der Wind und braust, daß alles kracht und bricht, so bleib

getrost, denn dir geschicht: was Gott gefällt." Völlig verfehlt ist der rechte Sinn auch von denen, die hier eine Vorschrift finden wollen, daß man Alles zur rechten Zeit thun soll. *) — „Und seine Zeit jedes Verlangen unter dem Himmel". Nach der gewöhnlichen Annahme soll חפץ hier in der Bedeutung Sache stehen. Aber חפץ kommt sonst immer in der Bedeutung Gefallen, Wohlgefallen vor, und so auch mehrfach allgemein zugestanden in unserm Buche selbst, C. 12, 1. 10. 5, 3, und bei dem gleichzeitigen Maleachi 1, 10. Man wird also, wenn es irgend angeht, diese Bedeutung auch hier und ebenso in V. 17. 5, 7. 8, 6 beibehalten müssen, und zwar hier um so mehr, da man bei der Annahme der Bed. Sache hier eine leere Tautologie erhält: denn zwischen עת und זמן findet kein Unterschied statt. Die gesicherte Bedeutung nun ist hier ganz passend, חפץ ist hier das Verlangen der Gläubigen nach Herstellung des Reiches Gottes. Sie meinten es solle gleich kommen, aber sie werden warten müssen auf die Zeit, die Gott in seinem Rathe vorbestimmt hat. Der Wunsch kommt nicht wenn wir wollen, sondern wenn Gott will. Genug, daß er überhaupt kommt. Das: jedes Verlangen, erhält seine Begränzung aus der Beschaffenheit derer, zu denen der Sänger redet. Gemeint sind die Wünsche des Volkes Gottes, das um das Kommen seines Reiches besorgt ist. Diese nähere Begränzung ist

---

*) Dagegen Rambach: ex quibus omnibus apparet, non hic voluisse Salomonem vitae regulas, de tempestivitate in actionibus omnibus observandas praescribere, ut tamen multi censuerunt: si quidem ea hic enarrantur, quae non dependent ab hominis arbitrio et voluntate, ut nasci, mori, perdere etc., unde hic praecepto de cauta temporis observantia nullus locus relinquitur. J. D. Michaelis: „Wenn ich den mit vielen Beispielen V. 1—8 erläuterten Satz nicht ohne allen Zusammenhang und gleichsam vom Himmel geregnet erklären will, so kann er unmöglich eine Vorschrift enthalten, Alles zur rechten Zeit zu thun, sondern muß soviel seyn als: alles geschehe und komme zu der einmal bestimmten Zeit, Glück sowohl als Unglück. — — Eben der Sinn erhellt aus dem folgenden neunten Verse, in welchem Salomo aus diesem Satze den Schluß zieht: was ist der Gewinnst des Arbeitenden, dafür er sich bemüht. Da Gott Alles bestimmt hat, so wird doch sein Glück nicht von seiner Arbeit, sondern davon abhängen, wie er mit Gott steht. Ich bin wenigstens nicht so glücklich, zwischen einer Ermahnung, alles zu rechter Zeit zu thun und dem Ausspruch des besagten neunten V. einigen Zusammenhang zu finden."

schlechthin nothwendig. Auf die Welt angewandt würde unser Ausspruch und P. Gerhards Umschreibung desselben: „Kommt's nicht heute, wie man will, sey man nur ein wenig still, ist doch morgen auch ein Tag, da die Wohlfahrt kommen mag. Gottes Zeit hält ihren Schritt, wenn die kommt, kommt unsre Bitt' und die Freude reichlich mit", durchaus falsch seyn. Luther bemerkt zu u. V.: „So ist es nun also zu verstehen, daß ein jeglich Ding seine Zeit hat und alles menschliche Vornehmen sein Stündlein: das ist, seine gewisse gesetzte Zeit hat alles. Als wenn Königreiche, Lande und Fürstenthümer sollen aufkommen, hat sein Stündlein: wenn sie fallen sollen, hat sein Stündlein: Krieg und Aufruhr hat seine Stunde: Friede und still Wesen auch seine Zeit: und wenn das Stündlein da ist, so kann kein Menschenwitz hindern noch wehren. Das römische Reich und alle großen Königreiche hatten ihre Zeit zu wachsen, dafür half kein Denken. Wiederum, da ihr Stündlein kam, daß sie abnehmen sollten, half kein Stützen und Halten. Daß es also geredet ist wider den freien Willen und wider alle menschlichen Anschläge und Gedanken, nämlich daß in unserer Macht nicht stehet Zeit, Stunde, Person, Maaße und Stelle zu setzen, wie die Sachen in der Welt mit Steigen, Fallen der großen Potentaten, Freuden, Trauer, mit Bauen, Brechen, Krieg, Frieden u. s. w. gehen, sich anfangen oder enden soll, und daß, ehe das Stündlein kommt, Menschen Denken verloren ist, und alle Anschläge vergeblich und unnütz sind: in Summa, daß kein Ding eher geht, ehe die Stunde kommt, die Gott bestimmt hat. — Das beweist er nun mit Exempeln aller menschlichen Sachen und sagt: Bauen hat seine Zeit, Brechen hat seine Zeit u. s. w., und will also daraus schließen, daß alles menschliche Rathschlagen, alles Denken, Dichten, Trachten, ein Schemen, Schatten und lauter Spiegelfechten ist, es sey denn die Sache im Himmel auch beschlossen. Es mögen Könige, Fürsten, Herren Rath halten, alles abreden, wie sie wollen, welcher Sache Stündlein kommen ist, die geht, die andern bleiben stehen, hindern und stauen sich: und ob es gleich scheint, es werde jetzund geschehen, so wird doch nichts daraus, bis daß auch ihre Stunde kommt, wenn gleich alle Menschen auf Erden sich zerreißen sollten. Gott

will ihm den Seiger nicht stellen lassen von den Königen, Fürsten und Herren oder Weisen auf Erden; Er will ihn stellen: wir sollen ihm nicht sagen, was es geschlagen hat; er will es uns sagen. Also redet Christus im Evangelio: Meine Stunde ist noch nicht gekommen. Und wie manche ernste Rathschläge und alle Practiken der Pharisäer und großen Herren gingen zurück, ehe die Stunde kam. Also sagt auch Christus Joh. 16, 21: Ein Weib, wenn sie gebieret, hat sie Traurigkeit, denn ihre Stunde ist kommen. Also hat der Herr alles in sein Stündlein gefaßt, reich sein, arm seyn, leben, sterben" u. s. w. In Bezug auf das: und seine Zeit jedes Verlangen unter dem Himmel, bemerkt Luther: „Das Hebräische Wort Chephetz heißt, damit einer umgeht, dazu einer Lust, Liebe und Willen hat. Also im ersten Ps. heißt es: die Lust und Willen, Gottes Gesetz zu halten. Also alles, was die Menschen gern wollten, dahin ihnen ihr Herz steht, danach sie verlangen, nennt er Chephetz, und will sagen: über denselben ängsten sie sich wohl und kränken sich, ein jeder in seiner Stunde; Fürsten und Herren nach großer Herrlichkeit, Gewalt, Gerüchte und rühmlichen Namen u. s. w., die anderen nach Ehre, Gut, Wollust und guten Tagen u. s. w. Aber ihre Gedanken und Sorgen sind umsonst, so sie diese Stunde nicht treffen: und wenn sie gleich Leute sind, die das alles noch bekommen sollen, so ist ihr Eilen und Zuvorkommen umsonst, bis daß Gottes seliges Stündlein kommt, dann geht es schnell von statten. — Darum sollen wir jeder in seinem Stande seine befohlene Arbeit und Amt thun, alle Sachen fürnehmlich Gott befehlen, und dasjenige, was Gott vor die Hand giebt, fröhlich brauchen, ums Zukünftige Gott herzlich das Regiment befehlen. Welche anders dem thun, und wollen vor diesem Stündlein, wie die Wahlen sagen, in despectum dei hindurchreißen, die haben nichts denn Unglück und Herzeleid davon und mögen zürnen, murren so lange sie wollen, Gott achtet's nicht." An diesen trefflichen Bemerkungen Luthers ist nur das Eine auszusetzen, daß er, wie ebenso auch Melanchthon, die specielle Beziehung auf Gottes Volk und Reich zu sehr außer Acht läßt. Der allgemeine in unserm V. ausgesprochene Gedanke wird nun im Folgenden in 7 Versen, deren jeder zwei Paare von

Zuständen enthält, weiter ausgeführt. Daß diese Ausführung sich auf das Ganze der Gemeinde Gottes bezieht, nicht auf die Schicksale der einzelnen Gläubigen, auf die sie freilich eine analoge Anwendung erleidet, zeigt gleich das: Zeit zu gebähren, dann das morden und heilen V. 3, das auf ein größeres Ganzes hinführt, bei dem diese Thätigkeiten abwechseln können und bei dem die Beziehung auf das Volk Gottes auch durch die Grundst. 5 Mos. 32, 39 nahe gelegt wird. Auf nationale Ereignisse führt auch das: Steine streuen und Steine sammeln. Maaßgebend für das Ganze ist ferner das: Zeit des Krieges und Zeit des Friedens, des Schlusses. Auch im Uebrigen aber führen die Parallelstellen überall auf die nationale Beziehung, die nach dem Zeugnisse des Hieronymus eine uralte ist *).

V. 2. „Seine Zeit hat gebähren und seine Zeit hat sterben." Die Verkennung der nationalen Bed. hat auf die Erkl.: geboren werden (Vulg. nascendi) geführt. Der Infin. von ילד kommt nicht weniger als 24 Mal vor, und immer in der Bed. gebähren, nie geboren werden, z. B. 1 Mos. 25, 24: Und ihre Tage wurden voll ללדת, zu gebähren, nicht geboren zu werden, Jes. 26, 17: eine Schwangere, die sich naht dem Gebähren. עת לדת ist Zeit des Gebährens in 1 Mos. 38, 27. Hi. 39, 2, vergl. Luc. 1, 57: τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν, 2, 6. Ueberhaupt aber liegt kein Fall vor, wo der activische Infin. für den pass. stände. In Prov. 12, 7. worauf Gesenius sich beruft, ist הָפֹךְ man zerstört, in 15, 22 הפר man macht zu nichte. Kreisen und Gebähren kommt nicht selten von dem als Weib personificirten Volke Gottes vor, wenn es in den Zeiten des Heiles wächst und gedeiht, und die Zahl seiner Glieder zunimmt. So in Jes. 54, 1: „Juble du Unfruchtbare, die nicht gebahr, brich aus in Jubel und jauchze, die nicht kreisete, denn

*) Hebraei omne hoc quod de contrarietate temporum scriptum est, usque ad illum locum, in quo ait: tempus belli et tempus pacis, super Israel intelligunt. Auf ihren Sinn eingehend erklärt Hieron.: Tempus fuit generandi et plantandi Israelem, tempus moriendi et ducendi in captivitatem. Tempus occidendi eos in Aegypto, et tempus de Aegypto liberandi.

mehr sind der Söhne der Verödeten, denn der Vermählten, spricht der Herr." Jes. 66, 7: „ehe sie kreisete, gebahr sie, ehe ihr die Wehen ankamen, genas sie eines Knaben." V. 8: „so wie Zion kreisete, so gebahr sie ihre Söhne", 49, 21. Werden unsere Worte richtig erklärt, so tritt die unverkennbare Beziehung ans Licht, in der Joh. 16, 21 auf sie steht. Die Stunde kommt dort für das gebährende Weib, das Bild der Kirche. Es ist in der Hauptsache für sie eine Freudenzeit. Der momentane Schmerz, der den nothwendigen Durchgangspunct bildet, ist ein Zug, den der Heiland hinzugefügt hat. — Dem Gebähren steht das Sterben entgegen. Ueber beidem aber waltet in gleicher Weise die heilige Liebe. Beides kommt von dem treuen himmlischen Vater, der Gedanken des Friedens über sein Volk hat, der es zwar züchtigt bis zum Tode, nimmer aber es dem Tode überläßt. Der Tod als Bezeichnung schweren Leidens für das Volk Gottes ist im A. T. weit verzweigt. „Mein Gott und mein Heiliger", fleht Israel in Hab. 1, 12, „laß uns nicht sterben." In Ps. 85, 7 heißt es: „Willst du nicht zurückkehren uns beleben, und soll nicht dein Volk sich freuen in dir?" In Ps. 71, 20: „der du uns schauen lässest Nöthe zahlreich und böse, du wirst wiederkehren und uns beleben." In Hos. 6, 2: „er wird uns beleben nach zwei Tagen, uns aufrichten am dritten Tage, daß wir leben vor ihm." Am ausgeführtesten tritt uns die Schilderung des Verfalles der Gemeinde als Tod, ihrer Herstellung als Wiederbelebung entgegen in Ez. C. 37. Die Grundst. ist 5 Mos. 32, 39: „Ich tödte und mache lebendig." Vergl. noch Ps. 48, 15. 68, 21. 80, 19. Israel befand sich im Tode zur Zeit, da der Verf. schrieb. Erkannte es im Tode die Wirkung seines Gottes, so mußte es ihm leicht werden, sich zur Hoffnung des Lebens zu erheben, das dieser selbe Gott ihm in seinem Worte verheißen hatte, das stets das Ende der Wege Gottes mit seinem Volke ist. Auch der Tod, obgleich an sich bitter, wird süß demjenigen, der von der Ueberzeugung durchdrungen ist, in Gottes Hand zu seyn und aus seinem Kelche zu trinken. Luther: „Den Gläubigen und Christen ist das Alles sehr tröstlich; denn sie wissen, daß sie keines Tyrannen Schwert würgen noch tödten kann, ehe das Stünd-

lein kommt, auch keine Creatur ihnen schaden. Darum betrüben und ängsten sie sich nicht viel um den Tod, sondern wenn er kommt, sterben sie dahin in Gottes Willen, wie die Lämmlein und jungen Kindlein, wie es Gott gefällt." — „Seine Zeit pflanzen und seine Zeit ausrotten des Gepflanzten." Das hat auch seinen Wechsel bei dem Volke Gottes nach seinen heiligen Rathschlägen, die bald die unverdiente Gnade des Gedeihens geben, bald zur verdienten Strafe für den Undank gegen diese Gnade Alles wieder zu Grunde gehen lassen. Wenn das letztere eintritt, soll man nicht murren, nicht verzweifeln, sondern sich demüthigen unter die starke Hand, Buße thun und hoffen. Auch die zürnende Hand Gottes über sich zu fühlen ist noch ein süßer Trost. Man vergl. Ps. 44, 3, wo es in Bezug auf die gnadenreiche Zeit Josuas heißt: „Du hast mit Deiner Hand die Heiden vertrieben und sie gepflanzt", Ps. 80, 9: „Einen Weinstock holtest du aus Aegypten, vertriebest Heiden und pflanztest ihn." Dann in Bezug auf das Ausrotten des Gepflanzten, wie es von den Weltmächten ausging, denen das aus der Art geschlagene Israel zur Strafe übergeben wurde, Ps. 80, 13. 14: „Warum denn hast du durchbrochen seine Mauer, daß ihn berupfet Alles, das vorübergeht. Es verwüstet ihn die Sau aus dem Walde, und was sich auf dem Felde regt, weidet ihn ab."

V. 3. „Seine Zeit würgen und seine Zeit heilen." Die Grundst. ist auch hier 5 Mos. 32, 39: „ich tödte und ich mache lebendig, ich schlage und ich heile." Darauf ruht, wie unsere St., auch Hos. 6, 1: „auf und laßt uns zurückkehren zum Herrn, denn er zerriß und er wird heilen, er schlägt und er wird uns verbinden." Dem הרג hier entspricht dort das zerreißen und schlagen. הרג, morden, kommt von Gott im Verhältnisse zu seinem Volke vor Ps. 78, 31. 34: „wenn er sie mordete, so suchten sie ihn und kehrten zurück und fragten nach ihm", vergl. Jer. 12, 3. 7, 34. 19, 6. Die Schäden des Volkes Gottes müssen verzweifelt böse seyn, wenn sein Gott, der im Verhältnisse zu ihm gnädig und barmherzig, langmüthig und von großer Güte ist, zu solchem verzweifelten Mittel seine Zuflucht nehmen muß. Doch ist das würgen nie das Ende der Wege Gottes mit seinem

Volke. Nur als Durchgang zum Leben verhängt er den Tod über dasselbe. In Bezug auf das heilen ist noch zu vergl. 2 Mos. 15, 26, wo der Herr sich als Israels Arzt bezeichnet, Jes. 6, 10. — „Seine Zeit einreißen und seine Zeit bauen." פרץ ist nicht zerstören, sondern einreißen. Es steht vorzugsweise von dem Einreißen der schützenden Mauern und Gehege. Vergl. Jes. 5, 5, wo der Herr in Bezug auf den Weinberg Israels spricht: „reiße ein seine Gehege und er wird zertreten", Ps. 89, 41: „du zerreißest alle seine Gehege", 80, 13. In C. 10, 8 kommt die Redensart פרץ גדר vollständig vor. Nehemias redet in C. 2, 13 von den Mauern Jerusalems, welche eingerissen sind, פרוצים, und ihre Thore von Feuer verzehrt, in Folge der Chaldäischen Zerstörung, und in 2 Kön. 14, 13 heißt es: und er riß an der Mauer Jerusalems 400 Ellen, vergl. noch Neh. 4, 1. Das Einreißen und das Bauen kann äußerlich geschehen, wie zur Zeit der Chaldäischen Einnahme Jerusalems und nach der Rückkehr, oder geistig, durch das Eintreten von Zeiten tiefen Verfalls der Gemeinde Gottes und der Herstellung derselben und Erhebung zum Glücke. So sind in Jer. 42, 10: „wenn ihr euch wieder niederlassen werdet in diesem Lande, so baue ich euch und nicht werde ich zerstören, und pflanze euch und nicht werde ich ausreißen", die Personen Object des Bauens und Zerstörens, das also nothwendig uneigentlich genommen werden muß, Michaelis: longaevitate, liberis, opibus omnibusque bonis vos aucturus. Dasselbe gilt von Jerem. 24, 6: „und ich führe sie zurück zu diesem Lande und baue sie und nicht will ich zerstören, und pflanze sie und nicht will ich einreißen", 31, 4: „Noch will ich dich bauen und du wirst gebaut seyn, du Jungfrau Israel." In Ps. 51, 20: „thue wohl nach deiner Gnade Zion, baue die Mauern Jerusalems", wird das zweite Glied durch das erste erklärt: Gott baut die Mauern Zions, indem er sein Wohl fördert. Die äußerliche Auffassung wird schon durch die Davidische Abfassung des Ps. ausgeschlossen. Aeußerlich waren in Davids Zeit die Mauern Jerusalems nicht zerstört. Dasselbe gilt auch von Ps. 102, 14. 15: „Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen, denn es ist Zeit, daß du ihr gnädig seyst, denn gekommen

ist der Zeitpunct. Denn deine Knechte haben Gefallen an ihren Steinen, und jammert sie ihres Staubes." Die Gemeinde Gottes in ihrem herabgekommenen Zustande erscheint hier unter dem Bilde eines zerstörten Gebäudes. Hienach also ist die Zeit des Einreißens immer da vorhanden, wo Gott seine Kirche den feindlichen Mächten preisgibt. Eine solche Zeit des Einreißens war z. B. die der Herrschaft des Rationalismus. Wem in solcher Zeit das Herz blutet, der darf doch nie vergessen, daß hinter den zerstörenden Mächten der Herr steht, daß es zuletzt nur seine Rathschlüsse sind, die sich vollziehen. In ähnlicher Weise wie hier, werden die verschiedenartigen göttlichen Thätigkeiten contrastirt in Jer. 1, 10. Der Prophet soll in Gottes Auftrage zerstören und vernichten, und bauen und pflanzen. In Jer. 18, 7—9 heißt es in Bezug auf Israel: „Plötzlich rede ich über ein Volk und über ein Reich auszureißen und zu zerbrechen und zu vernichten. Und es kehret zurück dieß Volk, gegen das ich geredet von seiner Bosheit, so reuet mich des Bösen, welches ich gedachte ihm zu thun. Und plötzlich rede ich über ein Volk und über ein Reich zu bauen und zu pflanzen." Das Volk Gottes hat das Privilegium, daß die einreißende und zerstörende Thätigkeit immer nur Mittel und Vorbereitung ist für die bauende, daß auf die letztere stets die Endabsicht Gottes gerichtet ist*). Deshalb kann man im Reiche Gottes auch da fröhlich und getrost seyn, wenn momentan dort die Zeit des Einreißens vorhanden ist. Bisher ging die heilspendende Thätigkeit voran, hier bildet sie den Beschluß. Mit unverkennbarer Absichtlichkeit bildet sie, wie den Anfang, so auch den Schluß des Ganzen. In den Frieden läuft dasselbe aus, wie es mit dem Gebähren begonnen hatte. Ist Anfang und Ende gut, so darf man um die Mitte weniger besorgt seyn und kann dem darin sich begebenden Wechsel ruhig und freudig zusehen.

V. 4. „Seine Zeit weinen und seine Zeit lachen." Es ist eine Zeit, da man weinen muß im Reiche Gottes, weil der Herr

*) Hieron.: Non possumus aedificare bona nisi prius destruxerimus mala. Idcirco sic Jeremiae verbum a deo datum est, ut ante eradicaret et suffoderet et perderet; et postea aedificaret atque plantaret.

sein Angesicht verbirgt vor dem Hause Jakobs, Jes. 8, 17, und eine Zeit, da man sich freuen kann. Die Freude ist immer das Letzte. Deshalb ist auch das Weinen der Kinder Gottes ein ganz anderes als der Welt. Es hat überall einen Hintergrund der Hoffnung. Es ist nicht der verzweifelnde Schmerz, es ist die getröstete Wehmuth. Auf unsere St. deutet der Herr: wenn er Luc. 6, 21 sagt: μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν ὅτι γελάσετε. Ebenso berührt sich nahe mit unserer St. Joh. 16, 20: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται, ὑμεῖς δὲ λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται. Wenn es Zeit zu weinen ist, so gilt es nicht, das Lachen zu erzwingen, nach der Weise der Welt, welche sich zu zerstreuen und das Elend zu vergolden sucht, bis sie endlich der Verzweiflung anheimfällt, sondern es gilt zu thun, was in 1 Petr. 5, 6 geboten wird: ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ, Bengel: in tempore opportuno, wenn die Zeit des Lachens gekommen ist, die man nicht anticipiren darf, vielmehr sollen die Stimmungen Hand in Hand mit Gottes Schickungen gehen, wie die Kinder Israel einst in der Verbannung ihre Harfen aufhingen und sich weigerten, Zions Lieder zu singen. „Seine Zeit wehklagen und seine Zeit tanzen." Berleb. B.: „Wenn einen zu einer anderen Zeit noch schwerere Unfälle betreffen, da das Weinen nicht genugsam ist, sondern das Heulen noch dazu kommt, d. i. eine große und öffentliche Trauer, da man auch wohl die Hände über'm Kopf zusammenschlägt und sich mit ausbrechenden Gebährden kläglich stellt."

V. 5. „Seine Zeit Steine zerstreuen und seine Zeit Steine sammeln." Was der Herr Mr. 13, 2 sagt: βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ λίθος ἐπὶ λίθῳ ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ, das gilt für alle Zeiten der entarteten Kirche. Wenn die Kirche aufgehört hat, das wahrhaftige Haus Gottes zu seyn, so ist die Zeit nicht ferne, da ihre Steine zerstreut werden. Aber mit der Zerstreuung geht stets die Sammlung Hand in Hand. Zu der Zeit, da in Jerusalem der alte Tempel von Grund aus zerstört wurde, erhob sich der herrliche Bau des Tempels der

christlichen Kirche. Vorher hatte Gott durch die Chaldäer Steine zerstreut, durch seinen Knecht Kores Steine gesammelt. — „Seine Zeit umarmen und seine Zeit fern seyn vom umarmen.“ Es gibt eine Zeit, da der Herr sein Volk umarmt und eine Zeit, da es seiner Liebe nicht genießen darf, da er es von sich stößt. Wenn die letztere einbricht, so gilt es das: was betrübst du dich meine Seele u. s. w. (Ps. 42), im Herzen zu bewegen, und zu bitten und zu flehen und die Sünde zu erkennen und zu bekennen, bis er wieder gnädig wird. Das Umarmen geht aus dem Tone, den das hohe Lied angeschlagen, vergl. Hhl. 2, 6, wo die Braut, also Zion, spricht: „Seine Linke ist unter meinem Haupte und seine Rechte umfasset mich.“ Daß die Uebertragung der Umarmung auf geistige Verhältnisse auch sonst bei Salomo vorkommt, Prov. 4, 8. 5, 20, wurde in meinem Comm. zu d. St. nachgewiesen. Aus dem Hohenliede ist wahrscheinlich der Name Habakuk geflossen. Er bedeutet herzliche Umarmung und bezeichnet das zärtliche Liebesverhältniß, in dem Israel und der es repräsentirende Prophet zu dem Herrn steht, wie ja auch Jes. in C. 5 den Herrn דודו und ידידו nennt. Sachlich parallel ist Jerem. 13, wo Israel wegen des innigen Liebesverhältnisses zwischen ihm und dem Herrn unter dem Bilde eines Gürtels erscheint, den der Herr angelegt hat und zur Zeit des Zornes abthut, doch nur um ihn, nachdem die Zeit des Zornes abgelaufen, wieder anzulegen.

V. 6. „Seine Zeit suchen und seine Zeit verderben.“ Bald nimmt sich der Herr seines Volkes zärtlich an, bald wieder richtet er es zu Grunde, doch also, daß er im Zorne des Erbarmens gedenkt. Suchen kommt gewöhnlich von den Gläubigen vor, die den Herrn suchen, aber auch von dem Suchen des Herrn, in seiner vergeltenden Gerechtigkeit, Jos. 22, 23, und in seiner erbarmenden Liebe, hier V. 15: „Gott suchet den Verfolgten.“ Zu לאבד vergleicht Jarchi 3 Mos. 26, 38: „Und ihr kommet um unter den Heiden und es verzehret euch das Land eurer Feinde.“ — „Seine Zeit bewahren und seine Zeit wegwerfen.“ Bald schützt und erhält der Herr sein Volk wie ein edles Kleinod, bald schleudert er es hinweg, wie eine verächtliche und widerwärtige Sache. Gewöhnlich ist die Rede von dem wegwerfen des Herrn von seinem

Angesichte. So in 2 Kön. 13, 23, wo es in Bezug auf die zehn Stämme heißt: Und der Herr war ihnen gnädig und erbarmte sich ihrer und wandte sich zu ihnen wegen seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob, und wollte sie nicht verderben und verwarf sie nicht von seinem Angesicht, Michaelis: ut postea factum est, 17, 18. 20; Jer. 7, 15, wo der Herr zu Juda spricht: „Und ich verwerfe euch von meinem Angesichte, wie ich verworfen alle eure Brüder, den ganzen Stamm Ephraim." In Ps. 71, 9, wo das alternde Israel spricht: „So verwirf mich nicht zur Zeit des Alters, beim Schwinden meiner Kraft verlaß mich nicht", und in Ps. 102, 11 steht wie hier das bloße הִשְׁלִיךְ. In 5 Mos. 29, 27 steht das Verbum von dem Herrn, der sein Volk im Zorne in ein anderes Land schleudert.

V. 7. „Seine Zeit zerreißen und seine Zeit zunähen." Es gibt eine Zeit, da das Volk Gottes trauern muß und eine Zeit, da es wiederum sich freuen kann. קרע steht besonders von dem Zerreißen der Kleider, welches unter Israel ein Zeichen der Trauer war. Wenn es in 1 Mos. 37, 34 heißt: „Und Jakob zerriß seine Kleider und legte einen Sack um seine Lenden und wehklagte über seinen Sohn viele Tage", so erblicken wir in Jakob ein Vorbild des Volkes Gottes und der Kirche aller Zeiten, eine factische Weissagung, die stets von neuem in Erfüllung geht. Gleiche Ursache, gleiche Wirkung. Mußte der Stammvater wegen seiner Sündhaftigkeit durch schwere Leiden heimgesucht werden, so müssen auch seine Nachkommen aus gleichem Grunde, und damit sich ihr Herz nicht erhebe, durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen und die Zeiten der Erquickung vor dem Angesichte des Herrn müssen mit trüben Leidenszeiten abwechseln, die unveränderliche Liebe des Herrn zu seinem Volke muß sich vielfach verhüllen und in abschreckender Gestalt auftreten. In Jos. 7, 6 heißt es: „Und Josua zerriß seine Kleider, er und die Aeltesten Israels", und in 2 Sam. 13, 31: „Und es erhob sich der König und zerriß seine Kleider und legte sich auf die Erde, und alle seine Knechte standen mit zerrissenen Kleidern." — „Seine Zeit schweigen und seine Zeit reden." Es gibt eine Zeit, da man schweigen muß, wie Jakob schwieg, da er hörete, daß Sichem

Dinah, seine Tochter, geschändet hatte, bis daß seine Söhne ankamen, 1 Mos. 34, 5, und dann wieder eine Zeit, da man reden und den Feinden des Volkes Gottes kühn vor's Angesicht treten darf, wie, da die Juden in Korinth den Paulus zum Schweigen bringen wollten, der Herr im nächtlichen Gesichte zu ihm sprach: fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht, Apgsch. 18, 9. Wenn Gottes Stündlein gekommen ist, so wird das Wort: die werden nicht zu Schanden, wenn sie mit ihren Feinden reden im Thore, Ps. 127, 5, zur Wahrheit. Bis dahin muß man das Angesicht verhüllen und schweigen. Es ist aber ein seliges Schweigen, da man weiß, daß die Zeit zu reden unausbleiblich wiederkommt.

V. 8. „Seine Zeit lieben und seine Zeit hassen.“ Es gibt eine Zeit, da der Herr seinem Volke die Liebe der Welt zuwendet, dann wieder eine andere, da er es dem Hasse der Welt preisgibt. Was das letztere betrifft, so heißt es in Ps. 105, 25 in Bezug auf die Zeit des Aufenthaltes Israels in Aegypten: „Er wandte jener Herz sein Volk zu hassen, der Arglist zu gebrauchen gegen seine Knechte“; in Bezug auf das erstere ist 2 Mos. 11, 3 zu vergl., wonach der Herr dem Volke Gunst gab bei den Aegyptern, also daß sie ihm Gaben darboten, Ps. 106, 46, wo es in Bezug auf die Asiatischen Unterdrücker des Volkes Gottes heißt: „Und er ließ sie zur Barmherzigkeit kommen vor Allen, die sie gefangen hielten (1 Kön. 8, 50), Dan. 1, 9: „Und er gab Daniel zur Huld und zum Erbarmen vor dem Obersten der Verschnittenen“, 2 Kön. 25, 27, wonach Er das Herz Evilmerodachs zum Erbarmen gegen Jechonja lenkte. In der Zeit, da unser Buch geschrieben wurde, war in der Hauptsache noch „Zeit des Hassens“, wie das die Gläubigen in täglicher schmerzlicher Erfahrung erkennen mußten, aber es war ihnen durch das Wort Gottes gewährleistet, daß dereinst eine „Zeit des Liebens“ kommen werde, wie sie früher nicht dagewesen, und in der Hoffnung auf diese wurde es ihnen leichter, den Haß hinzunehmen aus derselben lieben Hand, die einst die Liebe spenden sollte. Es stand die Zeit bevor, von der Jesaias weissagt in C. 49, 23: „Und Könige sollen deine Pfleger und ihre Fürstinnen deine Säugammen seyn“, in C. 60, 16: „Du

saugest die Brust der Heiden und die Brust der Könige wirst du saugen", und in C. 66, 12: „Also spricht der Herr: siehe ich breite aus zu ihr wie einen Strom den Frieden und wie einen überströmenden Bach die Ehre der Heiden, und ihr sauget, werdet an der Seite getragen und auf den Knien geliebkost." War Zion jetzt noch „verlassen und verhaßt", Jes. 60, 15, so durfte es sich dessen nicht so sehr annehmen. Es hieß auch hier: am End kommt das Beste. — „Seine Zeit Krieg und seine Zeit Friede." In den süßen Namen des Friedens, welcher der streitenden Kirche so ans Herz gewachsen ist, läuft das Ganze aus. „Friede, Friede dem Fernen und dem Nahen, spricht der Herr", Jes. 57, 19.

V. 9. „Welchen Vortheil hat der Schaffende dadurch, daß er sich mühet?" Es wird hier das Resultat aus dem Vorhergehenden gezogen. Hat Alles seine Zeit, so folgt: „Nichts ist es spät und frühe um alle meine Mühe, mein Sorgen ist umsonst." Berleb. B.: „Denn er kann ja doch die Gränzen der göttlichen Vorsehung nicht überschreiten noch verändern und z. E. fröhlich seyn, wenn seine Zeit zu trauern kommt." Das Sorgen und Mühen ohne Gott,*) das sich Zerarbeiten wird für unfruchtbar erklärt, nicht das „Gutes thun", V. 12, das unermüdliche „Ausstreuen des Samens", C. 11, 6, das um des Gebotes Gottes willen geübt werden soll und ohne das der Segen von oben nicht kommen kann, noch viel weniger das Gebet der Gläubigen, welches vielmehr den Gegensatz bildet gegen das Sorgen und Mühen, welches durch das: Alles hat seine Zeit, ebenso gefordert, wie das eigne Sorgen und Mühen dadurch ausgeschlossen wird. Es vermag, wenn es ernstlich ist, die Zeiten zu ändern. Hat Alles seine Zeit, so sollen wir, wenn die Zeit mit bleiernem Gewichte auf uns drückt, Herz und Hände zu dem erheben, der die Zeiten ändern kann: „Wenn wir in höchsten Nöthen seyn und wissen nicht, wo aus noch ein, und finden weder Hülf noch Rath, ob wir gleich sorgen früh und spat: So ist das unser Trost allein, daß wir zusammen insgemein Dich anrufen, o treuer Gott, um Rettung

*) Cartwr.: deo non aspirante, a quo rerum omnium effectio suspensa tenetur.

aus der Angst und Noth." *) Luther übersetzt: „was kann man mehr thun, man arbeite, wie man will" und bemerkt dazu: „Das ist, ehe das Stündlein kommt, ist Denken und Arbeit daran verloren. Arbeiten sollen wir gleichwohl, jeder in seinem Stande, und Fleiß haben, das gebeut Gott: treffen wir nun das Stündlein, so gerathen die Sachen; treffen wirs nicht, so wird nichts daraus, da hilft kein Menschengedanken nicht."

V. 10. „Ich sah die Plage, welche Gott den Menschenkindern gegeben hat, daß sie dadurch geplagt werden". Die Plage besteht nicht etwa in dem Geschäfte, die Weltregierung zu betrachten und zu erforschen, sie besteht vielmehr nach V. 9 in dem unnützen Sorgen und sich Zerarbeiten, in dem schaffen wollen und nicht schaffen können, weil doch alles so kommt, wie es einmal von Gott gesetzt und vorbestimmt ist. Luther: „Welche nun dem Gottes-Stündlein wollen zuvorkommen, die mühen sich und haben nichts denn Sorge und Herzeleid davon." Der Glaube, welcher sich zu Gott erhebt und ihm alles anheimstellt, welcher spricht: „Warum sollt ich mich denn kränken" u. s. w. und: „Warum betrübst du dich mein Herz, bekümmerst dich und trägest Schmerz? Vertrau auf deinen Herrn und Gott, der alle Ding erschaffen hat" macht frei von dieser Plage, aber der Glaube ist in diesem irdischen Leben der Ermattung und dem Wechsel unterworfen und sobald er nachläßt, so erhält auch der Gläubige sein Theil an der allen Menschenkindern zugewiesenen Plage, er fängt an zu sorgen und sich zu zerarbeiten. Und es ist gut, daß er auch sein Theil daran erhält. Denn die Plage ist eine heilsame. Die Menschenkinder sollen dadurch zur Demuth und zum Gefühle ihrer eignen Insufficienz erweckt werden. Das Sorgen und Mühen tritt ein, wenn das Glauben und Beten nachläßt, aber aus dem Sorgen und Mühen wächst wiederum das Glauben und Beten hervor. Wenn das Herz erst recht zerschlagen ist durch die

*) Cartwr.: Non equidem ut abjecto laborandi studio desidiae et ignaviae se dedat: sed ne ita consilio et labori confidat, ut Dei opem et benedictionem precibus impetrandam neglectui habeat. Qui ut tempora et temporum momenta in sua manu et potestate comprehensa habet, ita illa precibus suorum flexus, eorundem commodo dispensat.

Plage, welche Gott den Menschenkindern gegeben, so folgt es der Aufforderung: „schwing dich auf zu deinem Gott, du betrübte Seele.“

V. 11. „Er macht alles schön zu seiner Zeit, auch die Ewigkeit gab er in ihr Herz, ohne daß nicht findet der Mensch das Werk, welches Gott thut von Anfang bis zu Ende.“ Der Hauptgedanke d. V. ist in den letzten Worten enthalten: der Mensch kann das Werk Gottes nicht finden von Anfang bis zu Ende, Mehrere: er kann nicht vollständig das Thun Gottes begreifen, allein es ist passender, daß dem Menschen die Erkenntniß der Zukunft überhaupt abgesprochen wird, Luther: weder Anfang noch Ende. Weil dem Menschen, als solchem, und abgesehen von den Offenbarungen über die Zukunft, die Gott seinen Knechten, den Propheten, ertheilt, Am. 3, 7, diese Erkenntniß fehlt und fehlen soll, damit er lerne sich unter Gott zu demüthigen, so kann er auch seine Handlungen nicht zweckmäßig einrichten, so ist er überall nicht auf sich selbst, sondern auf Gott gewiesen. Berleb. B.: „So kann er auch, will Salomo schließen, seine Sachen nicht an- und bestellen aufs künftige, daß er in dieser Welt recht glückselig werde, sondern muß sich der Zeit und dem Verhängniß überlassen; und wenn er es schon suchen wollte, durch seine eignen Kräfte zuwege zu bringen, so arbeitet er doch umsonst, und muß sich und seine Sachen doch endlich allzumal Gott und seiner väterlichen Vorsorge anbefehlen“. Diesem Hauptgedanken wird ein doppelter Nebengedanke vorangeschickt. Zuerst: er macht alles schön zu seiner Zeit. Daß Gottes Walten ein zweck- und planmäßiges ist, wird hervorgehoben, um den Gedanken an eine allmächtige Willkühr zu entfernen, der so leicht aus der Thatsache entstehen kann, daß Gottes Walten ein verborgenes ist, so daß wir nicht zuvor wissen können, was er thun wird. Nach den Accenten ist יפה mit בעתו verbunden. J. D. Michaelis: „Die Worte: schön in seiner Zeit, hängen nach den Accenten genau zusammen. Was können sie aber bei dem, so vorhergegangen, für einen anderen Verstand geben, als diesen: unter den V. 2—8 angeführten Dingen seyen zwar manche unangenehme und böse Dinge, allein in der Zeit, in die sie Gott gestellt, seyen sie nicht allein gut, son-

dern auch recht schön. Es müssen demnach diese an und für sich bösen Dinge alsdann in einer solchen Verbindung stehen, da sie den guten Zweck Gottes befördern; sie sind nur schön in ihrer Zeit, in derselben sind sie ein unentbehrlich Glied der Kette dieser Welt. Raschi schreibt demnach nicht übel bei diesen Worten: zur guten Zeit ist es schön zur Vergeltung guter Werke und zur bösen Zeit ist es schön zur Bestrafung böser Werke". Der zweite Nebensatz ist in den Worten enthalten: „auch die Ewigkeit gab er in ihr Herz". Die Stellung, welche dieser Gedanke in dem Organismus des V. einnimmt, ist die: Gott macht alles schön zu seiner Zeit, aber der Mensch vermag es nicht zu erkennen, trotz dem, daß Gott ihm die Ewigkeit ins Herz gegeben hat. מבלי ist in seiner gewöhnlichen Bed. ohne zu nehmen, die noch öfter stattfindet, als die Lexica annehmen, ohne daß nicht findet, s. v. a. mit Ausnahme dessen oder mit der Ausnahme, daß nicht findet, wie solche Erkenntniß des zukünftigen Thuns Gottes doch daraus zu folgen scheint, daß er dem Menschen, speciell den Seinen die Ewigkeit ins Herz gegeben, denn dazu verhält sich dies, wie es scheint, wie das Besondere zu dem Allgemeinen; ist Gottes Wesen ihm zugänglich, so sollte ihm, könnte man meinen, auch sein Thun nicht verborgen seyn, um so weniger, da dasselbe ein planmäßiges ist. Den Commentar zu dem: er gab die Ewigkeit in ihr Herz (Rambach: notitiam dei aeterni), gibt Ps. 90, 1—5, wo die Flüchtigkeit des Erdenlebens und die Ewigkeit Gottes gegenübergestellt werden, vgl. besonders V. 2: „Ehe denn die Berge geboren wurden und du schufest die Erde und das Land, und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, Gott". Dann ist auch Röm. 1, 20 zu vgl.: τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥτε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. Danach hat der Mensch eine intellectuelle Anschauung von Gottes ewiger Macht und Gottheit = der Ewigkeit hier, die an den Werken der Schöpfung sich entwickelt. Mit der Ewigkeit Gottes ist die des Menschen, sofern er aus Gott stammt, unzertrennlich verbunden, C. 12, 7. Es ist der höchste Vorzug des Menschen, daß er hinter dem vergänglichen Seyn ein ewiges erkennt, daß er sich an dies ewige Wesen anklammern kann. Eben

weil ihm dies ewige Seyn von Gott ins Herz gegeben ist, sollte, wie es scheint, auch das zeitliche Thun Gottes ihm zugänglich seyn. Aber da stößt der Mensch auf einmal auf Schloß und Riegel, da hat sich Gott einen Vorbehalt gemacht. Viele Ausl. wollen עולם durch Welt erklären, A. durch Weltweisheit oder Weltsinn. Aber dagegen spricht zuerst der Sprachgebrauch: עולם kommt im ganzen A. T. nie anders vor, als von der ungemessenen Zeit und von der Ewigkeit, und steht speciell stets so in unserem Buche, in der Bed. Ewigkeit 1, 4. 2, 16. 3, 14. 9, 6. 12, 5, lange Zeit 1, 10. Dann erhält man aber auch bei dieser Erkl. keinen passenden Sinn. Das: ausgenommen, daß u. s. w. paßt dann nicht. Denn darin, daß dem Menschen die Welt ins Herz gegeben ist, liegt keine Wahrscheinlichkeit dafür, daß ihm die Erkenntniß der Wege Gottes zu Gebote stehe, wohl aber kann es als Ausnahme und so zu sagen, abnorm betrachtet werden, daß dem Menschen, dem die Erkenntniß des göttlichen Wesens einwohnt, die Erkenntniß der göttlichen Werke entzogen ist. — Luther bemerkt in Bezug auf den Hauptgedanken des V.: „der Mensch kann nicht treffen das Werk, was Gott thut: Das ist, ein Mensch kann das Stündlein, davon oben, nicht zuvor wissen, und wenn er sich gleich groß ängstet, so kann er nicht wissen, wenn Gott will anfahen oder aufhören. — Darum sollen wir sagen: Herr Gott, dein ist das höchste Regiment, in deiner Hand ist es ganz, daß du es zukünftig schickest und machest, wie es gehen soll; in deiner Hand ist mein Leben und mein Sterben, wie ich meines Lebens brauche, so lange du es gibst und keinen Augenblick länger. Und wie in dem kein Sorgen und Denken hilft, also will ich andere Gaben brauchen, wie du sie vor die Hand jetzund gibst, Sorgen und Denken fahren lassen, und das Andere Dir heimstellen."

V. 12. „Ich weiß, daß kein Gutes ist bei ihnen, als nur, daß man sich freue und Gutes thue in seinem Leben." Da der Mensch nicht selbst Herr seines Schicksales ist, so ergibt sich, daß er am besten thut, wenn er Gott thun und walten läßt und, statt zu sorgen um die Zukunft, sich freut an der Gegenwart, statt des unruhigen resultatsüchtigen Schaffens und Wirkens nur ruhig thut,

was ihm geboten ist.*) Statt: bei ihnen, den Menschen, בני אדם V. 10, erklären Mehrere, zuletzt Stier: darinnen, in illis rebus omnibus. Daß aber die erstere Erkl. die richtige ist, zeigt C. 2, 24: אין טוב באדם, und C. 8, 15: es ist nicht gut לאדם, wo für ב hier, ל steht. Die Freude bildet den Gegensatz gegen die unruhige Sorge und das vergebliche sich zerarbeiten, vgl. Matth. 6, 34: μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον. ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς. ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς. Luther: „Dieses ist aus dem Vorigen desto besser zu verstehen, will sagen: Dieweil so mancherlei Hinderung und Unfälle in Händeln auch denen begegnen, die fleißig sind und es treulich und wohl meinen, und weil so viel Unglückes in der Welt ist, so ist nichts Besseres, denn fröhlich des Gegenwärtigen, was Gott vor die Hand gibt, brauchen, und um das Zukünftige sich mit Sorgen und Gedanken nicht ängsten und kränken." Nicht sorgen, sondern auf den Allmächtigen trauen zu dürfen, daher sich freuen zu können, ist ein köstliches Privilegium, das Gott den Menschenkindern gegeben hat, Ps. 36, 8, und dessen sie sich nicht durch ihre eigne Schuld berauben dürfen. — Mit dem heitern und dankbaren Genusse des Guten, welches der Augenblick darbietet, soll das Gutes thun Hand in Hand gehen, damit man laufe in dem Wege, den Gott uns verordnet hat, ein gutes Gewissen bewahre, was die Bedingung aller Freude ist, und Gottes Gnade und Güte den Weg nicht versperre, sondern eröffne. Dem Gutes thun hier entspricht in C. 12, 13 Gott fürchten und seine Gebote bewahren. Mehrere wollen nach Luthers Vorgange erklären: sich Gutes, gütlich thun. Dagegen aber entscheidet der Sprachgebrauch, gegen den die angeblichen Parallelst. wie C. 2, 24. 3, 22. 5, 17. 18 nichts ausrichten können. Man vgl. Ps. 34, 15: „weiche vom Bösen und thue Gutes, suche Frieden und jage ihm nach", Ps. 37, 3: „vertraue auf den Herrn und thue Gutes", Jes. 38, 3, wo Hiskias spricht: „Und das Gute in Deinen Augen habe ich gethan".

*) Rambach: Cum itaque tanta sit rerum humanarum vanitas, tanta hominis circa eas impotentia, ut hactenus ostensum, inde ego certum exploratumque habeo etc.

V. 13. „Und auch jeder Mensch, welcher ißt und trinkt und Gutes sieht in aller seiner Mühe, das ist eine Gabe Gottes.“ Das גם bezieht sich auf den ganzen Satz. Nicht bloß das ist eine Gabe Gottes, daß jemandes Leid gewendet wird, sondern auch, daß er trotz des Leidens, des vorhandenen oder des drohenden, vergnügt ist. Gott allein kann, wie das Glück herbeiführen, so auch das Herz stillen und von Sorgen frei machen. Der Mensch hat, so wenig wie seine Schicksale, auch sein Herz in seiner Gewalt*) In C. 2, 24—26: der Genuß der Gaben Gottes ist ein Geschenk Gottes, weil das Herz des natürlichen Menschen von dem Geize, hier: weil es von der Sorge gebunden ist, mit Banden, welche menschliche Kraft nicht lösen kann. Luther sagt nach den zum vorigen V. angeführten Worten: „Darin liegt aber die Kunst, daß man es thun könne, das ist Gottes Gabe. Ich selbst, sagt Salomo, ich kann es lehren und andern sagen, mir selbst aber und andern kann ich es nicht geben, daß wir also thun könnten, das Herz muß allein Gott geben. So lehret uns Salomo zugleich, was man thun soll, und zum andern, wo mans nehmen soll, daß man also gesinnet werde und daß man es thun könne; das ist, er lehret, daß wir mit unsern Gedanken, Angst und Sorgen nichts können anders noch besser machen; beten aber sollen wir mit allem Ernste und Gott anrufen, daß er uns von Traurigkeit, Gedanken und unnützen Sorgen erlöse, und er den Karn fortführe und uns ein ruhig gläubig Herz gebe.“

V. 14. „Ich weiß, daß Alles, was Gott thut, das wird ewig seyn, nicht kann man etwas dazu thun und nicht kann man davon nehmen.“ Niemand kann seine Pläne vereiteln, Niemand ihre Ausführung hindern. Also: dem Herren mußt du trauen, wenn dirs soll wohlergehen u. s. w. Mit Sorgen und mit Grämen und mit selbsteigner Pein läßt Gott sich gar nichts nehmen, es muß erbeten seyn. Zu vgl. ist Jes. 46, 10: er spricht: „mein Rath wird bestehen und all meinen Willen will ich vollführen.“

---

*) Cartwr.: Quod non ita intelligi velim, acsi suo aut merito aut arbitrio hoc illis obveniret; quando quidem quisquis est, qui edendo et bibendo ex labore suo commode vivit, illud ipsum (quantulumcunque hominibus videatur) dei est gratuitum donum.

Ps. 33, 11: „der Rath des Herrn bestehet ewig, die Gedanken seines Herzens auf alle Geschlechter.“ Ps. 127, 2: „Es ist euch umsonst, daß ihr frühe euch erhebet, zögert zu sitzen, esset das Brot der Mühen, also gibt er es seinen Geliebten im Schlafe.“ Im Angesichte der ewigen Rathschlüsse Gottes gilt es nicht etwas durchsetzen wollen, sondern es gilt, sich als ein Kind in seine Vaterarme zu werfen und ihn um Erbarmen zu bitten. Von Gottes Rathschlüssen gilt nicht, was der Dichter sagt: nach ewigen ehrnen Gesetzen müssen die Menschen ihres Daseyns Kreise vollenden. Sie sind unabänderlich nach außen, keine Creatur, sie mag sich anstellen wie sie will, kann einen Eingriff in sie thun, aber sie stehen nicht wie eine fremde Macht, ein Verhängniß über Gott selbst, so daß nicht das Gebet fruchtlos ist, sondern nur das eigne Wirken. „Und Gott thut das, daß sie sich fürchten sollen vor ihm.“ Indem sie durch die Noth getrieben und im Gefühle ihrer unbedingten Ohnmacht sprechen müssen: „Zu dir richt' ich meine Augen, der du im Himmel sitzest. Siehe, wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn, wie die Augen der Magd auf die Hände ihrer Gebieterin, also sehen unsere Augen auf den Herrn unsern Gott, bis er uns gnädig werde, Ps. 123, 1. 2*). Luther: „Warum kränket aber Gott die Menschen mit so unzähligen vielen, mancherlei großen Sorgen in Regimenten, in Haushalten, Gewerben, Handthierung, daß sie müssen rennen, laufen, reiten, fahren, schiffen u. s. w. zu Land und Wasser, oft ihr Leben wagen, so Er ihm allein das rechte Stündlein behalten hat, wenn ein jeglich Ding geschehen soll, und das andere alles vergeblich ist? Antwort: daß man ihn fürchten soll und daß er sein erstes Gebot erhalte, daß er Herr und Gott bleibe, und ihn alle für einen Gott halten: daß wir also alle herzlichen gründlichen Gehorsam und Demuth lernen, und nichts durch unsere Weisheit, Gedanken oder Vermögen anfahen, wie St. Paulus zu den Römern am 9 Cap. V. 16 sagt: Es liegt nicht an jemands Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. Wer das glaubt, daß

---

*) Schmidt: ut deprehensa summa sua impotentia observatoque supremo ejus imperio discant eum revereri, invocare, colere, seque ejus gubernationi humili fide submittere.

die bemeldten Dinge nicht in unserer Hand sind, der fähet nichts auf sein eigen Zaum an, ängstet und kränkt sich auch nicht zuviel, sondern läßt Alles Gott walten: gibt es der, so braucht ers, gibt er es nicht, so entbehrt ers; nimmt er ihm etwas, so leidet ers. Also behält Gott recht seine göttliche Ehre, und wird uns die Hoffart gewehret, daß niemand sagen kann: ich bin der Mann, ich bin König, Fürst, Herr, Hausvater, Regent, gelehrt u. s. w., sondern müssen immer sagen, Gott ist mit Herr. Denn das heißt Gott recht fürchten, das ist der höchste, heiligste, trefflichste Gottesdienst, auf welchen Salomo, David und alle Propheten am höchsten dringen, nämlich daß wir glauben und gewiß dafür halten, daß Gott all unsere Werke siehet, und alles in allem wirket, Ephes. 1, 11."

V. 15. „Was war, ist schon, und was sein soll, war schon." Den Commentar bilden die Parallelst. Ps. 139, 16: „Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war, und auf dein Buch waren sie alle geschrieben, die Tage, die noch werden sollten und derselben keiner da war" — wozu in meinem Comm. bemerkt wurde: „Ist unser ganzes Daseyn von Anfang an von Gott vorherbestimmt, wie könnte dann wohl je etwas uns treffen, wobei er nicht seine Hand im Spiel hätte, was er nicht sähe, wobei er nicht zu seiner Zeit helfend einschritte" — und Hi. 14, 5: „Seine (der Menschen) Tage sind festbestimmt, die Zahl seiner Monden bei dir." Was war (oder ward), ist schon, existirte schon in dem göttlichen Rathschlusse, ehe es ins Leben trat, so daß dieser unbedingt das maaßgebende ist, so daß wir überall in unseren Lebensführungen zu Gott emporblicken müssen, nicht sehen dürfen auf unsere Mitmenschen, die Genossen unserer Ohnmacht, die, so sehr sie sich auch aufblähen, so herrlich sie auch prangen mögen, doch in der Wahrheit überall nur Werkzeuge sind in Gottes Hand. Das ist steht in Bezug auf das zeitlose Seyn in der göttlichen Vorherbestimmung, das sich in der Form der Gegenwart darstellen kann. Die Erkl. von Knobel: schon es, d. h. jetzt ist es, scheitert daran, daß כבר unmöglich schon bedeuten kann. Das dritte Glied: „Und Gott suchet den Verfolgten", tritt in Harmonie mit den beiden ersten, sobald erkannt wird, daß die in ihnen enthal-

tene Hinweisung auf die göttliche Vorbestimmung eine tröstende ist: „es kann uns nichts geschehen, als was Er hat versehen und was uns selig ist.“ An der Richtigkeit der gegebenen Uebers. dieses dritten Gliedes*) kann kein Zweifel seyn. Das suchen kommt gradeso von Gott, der sich der verlassenen und elenden Seinen annimmt, vor in V. 6. Das Niph. von רדף hat in der einzigen St., wo es außerdem sich findet, Klagel. 5, 5 die Bed. verfolgt werden — das Volk Gottes klagt dort נרדפנו, wir werden verfolgt, und eine andere Bedeutung kann das Niphal schon an sich kaum haben. Dann sprechen für die gegebene Erklärung V. 16, 17, wo ganz derselbe Gedanke ausgesprochen wird. Zu diesen V. leiten unsere Worte herüber. Nach dem Vorgange der Vulg. (deus instaurat quod abiit) nehmen die neueren Ausl. meist an, daß נרדף das Vergangene bedeute, der Gedanke der sey, „daß die Erscheinungen des Lebens sich in einem festen Kreislaufe wiederholen.“ Allein dieser Gedanke würde den Zusammenhang gewaltsam zerstören und נרדף kann zudem gar nicht die Vergangenheit bezeichnen, so gewiß als רדף verfolgen heißt und nichts Anderes. Der richtigen Erkl. folgend bemerkt die Berleb. B.: „darum hast du dich gar nicht daran zu stoßen, daß du dich derwegen von dem höchsten Gute wolltest abziehen lassen. Denn Gott wird das Unrecht und die Gewalt, so den Frommen geschehen ist, ja nicht ungestraft lassen.“ Wir haben hier die alttestamentliche Grundlage für den Ausspruch des Herrn in Matth. 5, 10: μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης· ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

V. 16 u. 17 trösten das unter der ungerechten Tyrannei der Weltmacht seufzende Volk Gottes durch die Hinweisung auf Gottes bevorstehendes Gericht. — V. 16: „Und ferner sah ich unter der Sonne.“ Im Vorigen der Anblick des Unterliegens des Volkes Gottes und des Triumphes der Welt, hier der des Mißbrauches der obrigkeitlichen Ge-

*) Sie findet sich schon bei den LXX, welche überhaupt den Sinn des von den neueren Ausl. so vielfach mißverstandenen V. richtig wiedergaben: τὸ γενόμενον ἤδη ἐστὶ καὶ ὅσα τοῦ γίνεσθαι ἤδη γέγονε, καὶ ὁ θεὸς ζητήσει τὸν διωκόμενον, bei dem Syr. und in dem Targum: Deus requiret obscurum et pauperem de manibus improbi, qui persecutus fuerit eum.

walt zu Tyrannei und Bedrückung. „Der Ort des Rechtes, da ist die Bosheit": der Ort des Rechtes ist die Stelle, von der aus von Gott und Rechtswegen das Recht gehandhabt werden sollte, weil die Regenten und Richter an Gottes Statt richten und regieren, 2 Chron. 19, 6. 7. שמה heißt immer dorthin, nie dort: die Bosheit bewegt sich dahin, nimmt den Platz ein. Die Bosheit ist die der heidnischen Machthaber. Parallel ist Ps. 94, 20, wo Angesichts der chaldäischen Ueberfluthung des Volkes Gottes der Herr gefragt wird: „Ist dir verbunden der Thron der Bosheiten, der Elend bildet als Gesetz", das Elend Product der Gewaltthat und Bosheit. In dem, wie unser Buch, in der Zeit der Perserherrschaft verfaßten Ps. 125 heißt es in V. 2. 3: „Um Jerusalem her sind Berge und der Herr ist um sein Volk her von nun an bis in Ewigkeit. Denn nicht ruhen wird das Scepter der Bosheit auf dem Lose der Gerechten, auf daß die Gerechten nicht Hand anlegen an die Ungerechtigkeit": aus dem Drucke der heidnischen Tyrannei wird das Volk Gottes dereinst wieder zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes erhoben werden. „An dem Orte der Gerechtigkeit, dort ist der Böse." Daniel spricht in C. 4, 24 zu Nebucadnezar: „mache dich los von deinen Sünden durch Gerechtigkeit und von deiner Missethat durch Erbarmen gegen die Elenden." — „Den Gerechten und den Bösen wird Gott richten", V. 17. Der Gerechte ist hier Israel, der Böse der Heide, wobei die Gottlosen unter Israel als entartet außer Acht gelassen werden. Israel ist nach seiner Bestimmung und nach seinem Kerne das Volk der Rechtschaffenen. 4 Mos. 23, 10. In Hab. 1, 13 heißt es in Bezug auf die chaldäische Catastrophe: „warum siehest du Treulose, schweigest, da der Böse verschlingt den, der gerechter ist als er" s. v. a. der ihm, dem Bösen, als der Gerechte gegenübersteht, vgl. gegen die blos relative Fassung der Gerechtigkeit, Delitzsch z. d. St. Das Gericht über den Bösen darf um so zuversichtlicher erwartet werden, wenn er den Ort des Rechtes und der Gerechtigkeit einnimmt und von dort seine Bosheit übet, die obrigkeitliche Gewalt dazu mißbraucht. Das Gericht ist Gottes, 5 Mos. 1, 17, wer vor dasselbe tritt, erscheint vor Gott, 2 Mos. 21, 6. 22, 7. 8. Eben deshalb kann Gott den Mißbrauch

der obrigkeitlichen Gewalt unmöglich ungestraft lassen, ein Gedanke, der im Ps. 82 ausgeführt wird. Auf dies Gericht Gottes muß man geduldig warten. Je ärger die heidnischen Gewalthaber es treiben, desto sicherer kann man seyn, daß es kommen muß, desto fröhlicher kann man sein harren. Paulus nennt in 2 Theff. 1, 5 die Verfolgungen und Bedrückungen der Gläubigen ein ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ, eine Anzeige, einen Beweis des bevorstehenden Einschreitens Gottes. — „Denn Zeit für alles Verlangen und über jedes Werk ist dort": bei Gott, Ps. 58, 12: „Und es spricht der Mensch: ja Frucht hat der Gerechte, ja Gott richtet auf der Erde." Koheleth deutet gleichsam mit aufgehobenem Finger hinweg von der Erde, der Stätte der Ungerechtigkeit, auf den Himmel. Ebenso steht dort in 1 Mos. 49, 24.

V. 18. Die einleitenden Worte: „Ich sprach in meinem Herzen", coordiniren diesen Vers dem V. 17, zeigen, daß das in V. 16 aufgestellte Problem hier von einer andern Seite beleuchtet wird. Die Frage ist die: wie ist das anstößige Factum des Glückes der Bosheit zu erklären und zu rechtfertigen? In der ersten Antwort in V. 17 wird darauf hingewiesen, daß dies Glück nur ein zeitliches ist, daß das Gericht Gottes seiner Zeit die gestörte Ordnung wiederherstellt. Damit ist aber der Sache noch nicht völlig Genüge gethan. Es kommt noch darauf an, das zeitliche Unglück der Gerechten, des Volkes Gottes zu motiviren. Dies geschieht hier. Das Kreuz der Gerechten ist verhüllte Gnade. Es dient zu ihrer Läuterung, speciell dazu ihnen allen Stolz auszuziehen und sie zur Demuth zu führen. „Wegen der Menschenkinder", nämlich geschieht solches, nimmt den Platz des Rechtes die Bosheit ein und den Platz der Gerechtigkeit der Böse. Koheleth redet im Allgemeinen von den „Menschenkindern", hat aber dabei speciell die Kinder Israel im Auge. Ganz ähnlich ist der Fall in Ps. 36, 7. 8. Die Bezeichnung wird gewählt, weil sie die menschliche Niedrigkeit ausdrückt, die nach dem Schlusse des V. durch das Kreuz zum Bewußtseyn gebracht werden soll. Knobel will erkl.: Ich dachte in meinem Sinn über das Verhältniß der Menschenkinder. Allein על דברת kommt in unserm

Buche, wie auch in dem chaldäischen Theile Daniels, nur in der Bed. wegen vor, und dann entscheiden gegen diese Auffassung die Accente*). — Das allgemeine: wegen der Menschenkinder, wird zuenst näher erklärt durch das: „sie zu läutern", und dann wird unter den Uebeln, von denen sie geläutert werden sollen, speciell des Stolzes gedacht. ברר heißt eigentlich ausscheiden, Ez. 20, 38, dann läutern. So kommt es unserer St. ganz entsprechend in Dan. 11, 35 vor: „Und von den Verständigen werden etliche fallen, auf daß sie gereinigt werden und geläutert und helle gemacht auf die Zeit des Endes." ברר steht dort zwischen צרף und לבן, weiß machen, helle machen. Die „Zeit des Endes" ist die, da diese Heimsuchungen ein Ende nehmen. Daß ein solches Ende nothwendig kommen muß, wird in Uebereinstimmung mit V. 17 hier vorausgesetzt. Die Läuterung ist nur eine temporäre. Ebenso findet sich ברר auch Dan. 12, 10: „es werden geläutert werden viele und helle gemacht und gereinigt", Ch. B. Michelis: Per tyrannicas illas afflictiones ex divina sapientia et directione a vitiis suis purgabuntur et a maculis albabuntur et velut metalla excoquentur multi, scil. intelligentes quod sequitur. Hitzig will dem V. ברר hier die Bed. prüfen beilegen, ohne allen probehaltigen Beweis und gegen die so auffallend übereinstimmenden Parallelst. Daniels. בור in C. 9, 1 ist nicht zu vergleichen. Dies ist vielmehr verwandt mit באר. — „Und damit sie sehen, daß sie Vieh sind für sich." Das ist das Resultat, was durch die Läuterung gewonnen werden soll. Sachlich parallel ist Hi. 36, 8. 9, wo es von den Leiden der Gerechten heißt: „Und wenn sie gefesselt sind in Ketten, gefangen in den Stricken des Elendes, so zeigt er ihnen an ihr Thun, und ihren Frevel, daß sie stolz geworden." Der Hochmuth ist unter den Befleckungen, von denen sie durch das Kreuz gereinigt werden sollen, die ärgste. לראות nicht etwa, daß er sehe, sondern daß sie sehen, durch die That, die grausame Wirklichkeit überführt.

---

*) Rambach: qui cum consequentibus connectunt; habent accentus faventes, secundum quos verba priora: dixi in corde meo, per majorem interstinctionem a seqq. separata, signum dicti, reliqua vero dictum ipsum continent.

Das Vieh kommt hier nicht, wie Ps. 73, 22, nach seinem Betragen in Betracht, sondern wie in Hab. 1, 14, wo die Gemeinde des Herrn klagt: „du machst die Menschen gleich den Fischen des Meeres und gleich dem Gethiere, dem kein Herrscher" nach seinem Ergehen. Catastrophen, in denen die Menschen dem Vieh gleich behandelt werden, sind rechte Schulen der menschlichen Nichtigkeit. Durch den Sündenfall hat der Mensch Thiersinn angenommen. Zur gerechten Vergeltung und um ihn von seinem Stolze zu heilen, der den Fall herbeigeführt, wird Thierschicksal über ihn gesandt, er wird der Sterblichkeit unterworfen gleich dem Vieh. Aber damit nicht zufrieden, läßt Gott von Zeit zu Zeit, auch über sein erwähltes Volk, Catastrophen einbrechen, in denen die Menschen dem Vieh noch näher gerückt werden. המה steht für das V. subst.: sind. להם für sich, abgesehen von Gottes schützender Obhut und wenn er ihnen seine rettende Hand nicht darreicht, s. v. a. daß sie selbst ebenso ohnmächtig sind sich zu helfen und zu schützen, wie das unvernünftige Vieh. Sehen sie dies, was der Hochmuth stets von Neuem sie vergessen läßt, so wenden sie sich zu Gott sprechend: „Assur soll uns nicht erretten, auf Rossen wollen wir nicht reiten und nicht sprechen ferner: unser Gott zu dem Werke unserer Hände, denn bei dir findet Erbarmen die Waise", Hos. 14, 4. Dann ertönt die göttliche Antwort: „ich will heilen ihren Abfall," V. 5 ff. — Denn, fährt V. 19 fort, in der That verhält es sich also, der Mensch nach seiner Naturseite, Gott gegenübergestellt und abgesehen von dem Bande zu Gott, von dem, was er durch das Leben in Gott erhält, der durch die Einhauchung seines Geistes den Menschen über das Vieh erhoben hat, 1 Mos. 2, 7, der gott-lose Mensch ist in Wahrheit nicht besser wie das Vieh. Da מקרה stat. absol. ist, so darf man nur übersetzen: „Denn Zufall sind die Menschenkinder und Zufall das Vieh", s. v. a. nicht minder als das Vieh. Die Menschen selbst werden Zufall genannt, weil sie unter der Herrschaft des Zufalls stehen. Der Zufall steht entgegen der freien Selbstbestimmung des Schicksals. Ihr Loos wird von außen auf eine für sie unwiderstehliche Weise bestimmt. מקרה Begegniß, von קרה begegnen bildet in 1 Sam. 6, 9 den Gegen-

satz gegen solches, was aus der Bestimmung des Gottes Israel hervorgegangen, hier dagegen den Gegensatz gegen die freie Selbstbestimmung des Menschen. Aehnlich steht es in 1 Sam. 20, 26 (von der Pollution, nach 5 Mos. 23, 11) und ganz besonders in Ruth 2, 3, wo es von dem folgenreichsten Ereignisse in dem Leben der Ruth, das gewiß als unter besonderer Leitung Gottes stehend zu denken ist, heißt: „und es begegnete ihr ein Begegniß", es traf sich zufällig. מקרה bezeichnet auch dort den Zufall nach einer bestimmten Seite hin. Aehnlich ist auch Luc. 10, 31: κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεύς u. s. w. Der Zufall bildet da den Gegensatz gegen die eigne Absicht des Priesters. — Das: „und Ein Zufall trifft sie", sie sind beide der Herrschaft des gleichen Zufalls unterworfen, dient zur Erklärung des etwas dunklen: sie sind Zufall. Hitzig bemerkt: „Der Verf. meint, wie das sofort folgende lehrt, und kann nur meinen dasselbe schließliche Schicksal, nämlich zu sterben." Aber das Verhältniß zum Folg. ist vielmehr das des Allgemeinen zum Besonderen. Das Allgemeine ist, daß die Menschen nicht minder wie das Vieh einer fremden Gewalt unterworfen sind, das Besondere, daß sie sterben müssen. Von den Schicksalen im Allg. kommt מקרה auch in 2, 15, vor, die Beschränkung hat keine Berechtigung für sich. — „Und Einen Odem hat Alles". רוח ist hier der Lebenshauch, wie in C. 8, 8. Ps. 104, 29: Du sammelst ihren Odem, so verscheiden sie und kehren zurück zu ihrem Staub", 1 Mos. 7, 21. 22: „Und es verschied alles Fleisch, das sich auf der Erde regt, Vögel und Vieh und wilde Thiere — — und alle Menschen. Alles, in dessen Nase der Odem des Lebensgeistes, starb." Die Sündfluth, das Vorbild aller andern Gerichte, bildete eine großartige Bestätigung der hier ausgesprochenen unbestreitbaren Wahrheit. Damals mußten die „Helden", die „Männer des Namens" erfahren, daß Alles auf Erden denselben Odem hat. — „Einen Vorzug hat der Mensch vor dem Vieh nicht", nämlich nach den bereits erörterten Beziehungen. Daß Koheleth nicht daran denkt, den Menschen überhaupt dem Vieh gleich zu stellen, erhellt aus V. 11, wo er den erhabenen Vorzug des Menschen darin setzt, daß Gott ihm die Ewigkeit ins Herz gegeben, ferner aus dem ganzen Verhältniß, in dem Koheleth zu

dem Glauben Israels steht, in dem das göttliche Ebenbild in dem Menschen eine so wichtige Stelle einnahm. Luther: „Was sind wir denn stolz und hoffärtig, so wir nichts gewisser sind von der Stunde des Todes, denn die Thiere oder das Vieh." — Die Grundlage von V. 20 bildet 1 Mos. 3, 19: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen bis du zurückkehrest zur Erde, denn von ihr wurdest du genommen, denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren". Das ist eine Wahrheit, welche zu vergessen der Hochmuth den Menschen stets von neuem verleitet. „Alles geht an Einen Ort": in Hi. 30, 23 wird der Scheol „das Versammlungshaus für alles Lebendige", d. h. für alle lebenden Menschen genannt. Davon aber ist hier nicht die Rede, sondern wie Hitzig bemerkt, „von dem, wohin der Körper kommt, wie b. richtig angibt (Alles ward aus dem Staube und Alles kehrt zurück zum Staube). Die Thiere (1 Mos. 2, 19. 1, 24) wie die Menschen (1 Mos. 2, 7) sind ursprünglich Staubgeborne, und kehren zum Staube zurück, Ps. 104, 29. 1 Mos. 3, 19. Ps. 146, 4. Dies gilt beiderseits vom Körper". — Zwar, fährt Koheleth in V. 21 fort, der Mensch hat einen großen und herrlichen Vorzug vor den Thieren, wenn der Leib des Menschen in Staub zerfällt, so kehrt der Geist zurück zu Gott, der ihn gegeben hat (12, 7), während dagegen die Thierseele mit dem Leibe zu Grunde geht, aber dieser Vorzug ist schwer erkennbar, verdeckt durch dasjenige, was wir mit dem Thiere gemeinsam haben, und eben dies Verdecktsein des Vorzuges soll den Menschen billig zur Demuth leiten und alle Hochmuthsgedanken in ihm ersticken. „Wer kennt den Geist der Menschenkinder, ihn, der emporsteigt nach oben". מי יודע weist, gradeso wie in Ps. 90, 11 (vgl. Jes. 53, 1) darauf hin, daß die Sache schwer zu erkennen ist, sie liegt nicht auf der Oberfläche, während sich die Gleichheit des Menschen mit dem Vieh aufdrängt. העלה ist das Partic. mit dem Artikel, welches hier, statt mit Patach und nachfolgendem Dagesch, wie in dem correspondirenden הירדת, mit Kametz punctirt wird wegen des nachfolgenden Gutturalbuchst. Das Partic. mit dem Art. steht häufig für das Verbum finit. mit einem Relativworte, Ew. § 335, den aufsteigenden f. welcher aufsteigt. In Bezug auf

היא gilt, was Ew. § 314 bemerkt: „Die feinste Hervorhebung einer Person ist die durch das Fürwort הוא, αὐτός, lat. ipse, noch besonders auf sie zurückzuweisen und sie so vor andern auszuzeichnen"; weil הוא nur eine freiere Nebenbestimmung hinzufüge, so stehe es ohne Art. nach dem bestimmten Nomen. Damit erledigt sich der Einwand von J. D. Michaelis: „Wollte man aber sagen, היא sey nachdrücklich zugesetzt, und die Uebers. könne lauten: quis novit spiritum hominis ascendentem illum, so ist zu wissen, daß alsdann die Grammatik ein neues ה vor היא erforderte." Man vgl. z. B. 4 Mos. 18, 23: הלוי הוא, er, der Levit. Das Fundament für die hier hervorgehobene Eigenschaft des Menschengeistes liegt vor in 1 Mos. 2, 7: „Er bließ in seine Nase den Lebenshauch". Ist der Geist des Menschen ein Hauch aus Gott, so kann er nicht mit dem Leibe vergehen, er muß, wenn der Staub zum Staube zurückkehrt, zurückkehren zu dem, der ihn gegeben hat. Empfängt die Erde das Ihre zurück, so muß auch der Himmel das Seine zurückerhalten. „Und den Odem des Viehes, ihn, der herabsteigt nach unten zur Erde." Dieser ist an sich leicht zu erkennen. Hier aber ist der Sinn der: wer erkennt beide, die unsterbliche Menschen- und die vergängliche Thierseele in ihrer Differenz von einander? — LXX, Chald., Syr. nehmen das ה in העלה und in היורדת als das fragende: „wer weiß, ob der Geist der Menschenkinder aufsteigt und ob der Odem des Viehes herabsteigt", und diese Auslegung hat sich die rationalistische Exegese angeeignet. Von ihr aus bemerkt Knobel: Koheleth zeigt Bekanntschaft mit dem Unsterblichkeitsdogma, aber er zweifelt es an, damit seine V. 19. 20 ausgesprochene Ansicht nicht aufgehoben werde. Hätte er an ein Aufschwingen des Geistes zu Gott geglaubt, so stände er mit sich selbst im Widerspruche." Der hier behauptete Widerspruch aber beruht auf bloßem Scheine: in V. 19. 20 ist nur von der leiblichen Seite des Menschen die Rede; daß er nach ihr mit den Thieren in die gleiche Nothwendigkeit des Sterbens verwickelt ist, reicht hin, ihn zu demüthigen und die Thorheit des Hochmuthes ins Licht zu stellen. Dagegen sprechen gegen die fragende Auffassung folgende Gründe: 1. Was schon für sich allein hinreicht, ist, daß das ה nach seiner Punctation

nur der Artikel, nicht das fragende seyn kann, vgl. Ew. § 104. Die Unverträglichkeit der auf der Autorität der Tradition beruhenden vorliegenden Punctation mit der fragenden Auffassung gesteht Ewald ohne Weiteres zu: „C. 3, 21 — sagt er — hat die Masorah zweimahl das fragende הַ in den Artikel verwandelt, offenbar, weil ihr die Frage hier anstößig schien." Wären die Vocale im A. T. in der That so bloß nach dem exegetischen Scheine von beschränkten Köpfen gesetzt worden, so würde die Vocalisation einen ganz anderen Anblick darbieten. 2. Die durch Aenderung des Textes erzwungene fragende Auffassung bringt den Verf. in einen grellen Widerspruch mit sich selbst. Was er nach ihr anzweifeln und läugnen soll, das bekennt er auf das Entschiedenste in C. 12, 7. Ein solcher greller Widerspruch in einer Sache von durchgreifender Wichtigkeit kann um so weniger angenommen werden, da der Verf. sich sonst immer gleich bleibt, nie den Eingebungen des Augenblickes folgt, sondern überall feste Lehre vorträgt. Gegen die Gleichheit der Menschen- und der Thierseele, welche letztere nach unten geht, zur Erde, d. h. mit dem Körper zugleich vergeht, entscheidet auch C. 9, 10: der Scheol dahin du gehest. 3. Die fragende Auffassung verwickelt den Verf. in einen Widerspruch gegen die Grundurkunde Israelitischer Religion, an dessen Möglichkeit Niemand denken wird, der den Geist des Buches erkannt hat und bei dessen Vorhandenseyn die Aufnahme des Buches in den Canon zu einem unlösbaren Problem wird. Die Gleichstellung der Menschen- und der Thierseele steht in offenbarem Widerspruche gegen die Thorah, die Norm alles Denkens in Israel: „Der Mensch wird im Pent. sehr hoch gestellt. Er wird zuletzt erschaffen und steht an der Spitze der Schöpfung. Alles Uebrige ist um seinetwillen da. Er wird nach 1 Mos. 1, 26. 27 zu Gottes Bilde geschaffen, d. h. also, daß die ganze göttliche Herrlichkeit in verkleinertem Maaße aus ihm hervorleuchtet. Nach 1 Mos. 2, 7 sind in dem Menschen zwei Elemente vereinigt, ein irdisches und ein göttliches, welches außer ihm keine Creatur besitzt. — Wir haben hier das anthropologische Fundament der Lehre von der Unsterblichkeit. So wie in dem irdischen Elemente des Menschen die Möglichkeit des Todes liegt, ja sofern dasselbe

nicht durchgeistet und verklärt wird, die Nothwendigkeit desselben: so liegt darin, daß der Mensch des göttlichen Ebenbildes theilhaftig ist, des Lebens aus Gott, die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit, nicht etwa blos der Unsterblichkeit im Allgemeinen, sondern einer seligen oder unseligen Unsterblichkeit, des ewigen Lebens oder der Verdammniß. Die Seele, welche das göttliche Ebenbild trägt, ist eben damit dem Gebiete der Vergänglichkeit nicht blos, sondern auch dem des bloßen Fortvegetirens entnommen", Beitr. 3 S. 570. Im ganzen A. T. wird der durchgreifende Unterschied zwischen der Menschen- und der Thierseele festgehalten, so daß also diese St. ganz isolirt stehen würde. Ueberall findet sich mindestens die Lehre vom Scheol. — V. 22 zieht das practische Resultat nicht etwa aus V. 21, sondern aus dem ganzen Cap. Ein solcher Abschluß war um so nothwendiger, da V. 19—21 sich ziemlich weit von dem Grundgedanken entfernt hatten, so daß diese V. füglich in Parenthese gesetzt werden könnten. Der Mensch, das ist der Gedanke, ist nicht Herr der Zukunft, darum muß er sich der Gegenwart freuen. Dasselbe practische Resultat war schon in V. 12 gezogen. Dazu wird hier zurückgelenkt. „Und ich sah, daß nicht ist Besseres (טוב מן besser C. 4, 3. 1 Sam. 1, 8.), denn daß der Mensch sich freue an seinen Werken", an den Werken selbst und an dem, was durch sie hervorgebracht und geschafft worden, so daß er sein Theil davon nimmt, C. 5, 18. „Denn wer wird ihn dahin bringen zu sehen, was nach ihm geschehen wird." Nach ihm, nicht nach seinem Tode, sondern nach dem Zustande, in dem er sich jetzt befindet. Hieron.: Pro eo quod nos posuimus: ut videat id quod futurum est post ipsum, apertius interpretatus est Symmachus dicens: ut videat ea quae futura sunt post haec. In der Parallelst. C. 6, 12 heißt es: „was nach ihm geschehen wird unter der Sonne." Danach sind die allgemeinen Begegnisse gemeint, die auf sein Schicksal einen bestimmenden Einfluß ausüben. Man darf somit nicht erklären: was aus ihm werden wird, wie diejenigen thun müssen, welche meinen, daß hier die Consequenz aus dem unmittelbar Vorherg. gezogen werde. Diese Annahme beruht zudem auf falscher Deutung von V. 21, wo die Unsterblichkeit nicht geläugnet,

sondern bejaht wird (Knobel: man muß vor dem Tode genießen, um nicht leer auszugehen). Wird V. 21 richtig gedeutet, so paßt unser V. gar nicht als Schlußfolgerung aus ihm. Der Mensch weiß nicht, was Gott thun wird, V. 11. Darum ist es thöricht, das Glück durch mühsame Anstrengung erjagen zu wollen, zu sorgen und sich zu grämen, V. 9. 10; wie ebenso auch thöricht (C. 6, 12), sich in viele Weitläuftigkeiten einzulassen, der πλούτου ἀδηλότης (1 Tim. 6, 17) nachzujagen, zu sammeln und zu häufen für den, welchem Gott es geben will, 2, 26; vernünftig dagegen, sich der Gegenwart zu freuen.

C. 4, 1—16.

Das Band, welches die verschiedenen Theile dieses Abschnittes mit einander verbindet, ist die Beziehung auf das Elend, unter dessen Herrschaft das Volk seufzte.

Zuerst V. **1—3**, die Erde ist nicht eine solche, auf der Gerechtigkeit wohnet, sondern eine Stätte des Unrechtes und der Gewaltthat. Das war eine Erkenntniß, welche der Gemeinde Gottes in den Zeiten besonders nahe gelegt war, da sie selbst unter der tyrannischen Herrschaft der Weltmächte stand. Der Abschnitt führt darauf hin, daß unser Buch in dieser Zeit verfaßt wurde. Man hat auch hier von der „Bitterkeit der Weltanschauung Koheleths" geredet, in diesen V. den „Ausdruck einer bitteren verzweiflungsvollen Klage" finden wollen. Aber dies ist ganz unrichtig. Koheleth klagt nicht, er betrachtet (ich sah alle Bedrängten), er legt einfach Thatsachen dar. Diese überall in ihrer nackten Wahrheit zu erkennen und darzulegen ist ein Privilegium der unter dem Volke Gottes einheimischen Weisheit, während die Welt, wenn sie nicht der Verzweiflung anheimfallen will, vielfach das Auge gegen sie verschließen und sich Illusionen überlassen muß. Zur Anklage gegen Gott könnte der trostlose Zustand der Dinge, wie er hier geschildert wird, nur dann berechtigen, wenn der Sündenfall nicht wäre, der Mensch noch in dem Zustande, in dem er aus Gottes Schöpferhänden hervorge-

gangen. Seit 1 Mos. 3 ist die beste Welt die, von der es heißt: Es ist die Welt ein Jammerthal, Angst, Noth und Trübsal überall. Das Resultat Verzweiflung aber ergibt sich aus solchem Zustande der Dinge nur für denjenigen, der mit seinem Blicke an die Erde geheftet ist, und dem durch seine Schuld die Trostquellen nicht fließen, auf welche der Verf. in C. 3 hingewiesen hatte und weiterhin noch hinweisen wird, aus welchen zu schöpfen die Drangsale einladen sollen.

V. 1. Und ich kehrte zurück und sah alle Bedrängten, welche gemacht werden unter der Sonne, und siehe da die Thränen der Bedrängten und nicht haben sie einen Tröster, und von der Hand ihrer Unterdrücker Gewalt und nicht haben sie einen Tröster. V. 2. Und ich lobte die Todten, welche schon gestorben, mehr denn die Lebendigen, welche noch leben. V. 3. Und mehr denn Beide Den, der noch nicht war, welcher nicht sah das böse Werk, welches gewirket wird unter der Sonne.

V. 1. Daß שׁוב nicht in der Bed. sich wenden zu nehmen ist, sondern zurückkehren, zeigt die Parallelst. Sach. 5, 1: „Und ich kehrte zurück und hob meine Augen auf und sah und siehe da eine fliegende Rolle", verglichen mit C. 4, 1: „Und der Engel, der mit mir redete, kehrte zurück und weckte mich wie einen Mann, der vom Schlafe erweckt wird." Man könnte meinen, das: ich kehrte zurück und sah, weise darauf hin, daß derselbe Gegenstand der Betrachtung schon früher da gewesen, vergl. 3, 16 f. Daß aber die Worte vielmehr darauf hinweisen, daß hier die Betrachtung einen neuen Ansatz nimmt, zeigt außer Sach. 5, 1, die Parallelst. C. 9, 11, wo das: ich kehrte zurück und sah, offenbar einen neuen Gedanken einführt. Auch in V. 7 bezeichnet das: ich kehrte zurück und sah, daß die unterbrochene Betrachtung wieder aufgenommen wird und sich einem neuen Gegenstande zuwendet. שַׁבְתִּי weist im Allgem. darauf hin, daß die Betrachtung nach einer Pause, in der sie aufgehört hatte, wiederaufgenommen wird. Vulg.: verti me ad alia. Dann wird der neue Gegenstand bezeichnet. — „Alle Bedrängten, welche gemacht werden." Daß der Verf. bei den Bedrängten besonders das von

der Weltmacht mit Füßen getretene Israel vor Augen hat, zeigt außer C. 3 besonders Jer. 50, 33: „Also spricht der Herr der Heerschaaren: bedrängt sind die Kinder Israel und die Kinder Juda zumal, und alle, die sie gefangen führen, greifen sie und wollen sie nicht lassen." עשוקים heißt nie Bedrängniß, immer Bedrängte. In Am. 3, 9 verhalten sich die עשקים zu den עֹשְׁקִים in 4, 1 offenbar wie das Patiens zum Agens. Die עשקים der ersteren St. sind die דלים und אביונים der zweiten. In Hi. 35, 9 ist zu erkl.: „wegen der Menge der Bedrängten schreiet man", man klagt darüber, daß es auf der Erde so viele ungerecht Bedrängte gibt. In uns. St. ist die Bed. Bedrängte um so mehr festzuhalten, da es in uns. V. selbst gleich darauf in ders. Bed. unläugbar vorkommt. נעשים paßt zu dieser Bed. sehr wohl. Die Bedrängten werden zu solchen durch ihre Dränger gemacht. — Zu V. 2 bemerkt Luther: „Wenn einer recht ansieht das unzählige Herzeleid, Elend und große Uebel und Jammer auf Erden und große Bosheit in der Welt, welche des Teufels Reich ist, der muß denken, es sollte einer lieber todt seyn, denn so unzählig viel großes Elend und Jammer sehen." Der Gedanke, den der V. ausspricht, kommt auch auf dem christlichen Gebiete noch vielfach vor, trotz der reichen Trostquellen, die unter demselben eröffnet sind. Es gibt in dem Leben der Völker und der Einzelnen Zeiten, in denen er sich mit besonderer Gewalt aufdrängt. Er hat volle Wahrheit, aber allerdings nur einseitige. Bei den schweren Leiden, welchen dies Leben ausgesetzt ist, erscheint dasselbe, auf das gesehen, was gewöhnlich als Lebensglück bezeichnet wird, nicht als ein wünschenswerthes Gut. Nach dieser Seite ist der Todte besser daran als der Lebende. Nach andern Seiten erscheint das Leben als ein hohes, ein edles Gut. Schon nach der allgemein menschlichen Seite gilt das: „ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe", C. 9, 4, und: „süß ist das Licht und gut den Augen die Sonne zu sehen", 11, 7. Und für den Gläubigen scheinen in das Dunkel des Erdenlebens gar helle Lichter hinein (Hi. 35, 10), er spricht: „vergehet mein Fleisch und mein Herz, der Fels meines Herzens und mein Theil ist Gott in Ewigkeit", Ps. 73, 26; er findet seine Lust darin, Gott

zu fürchten und seine Gebote zu halten, C. 12, 13; er vermag es, mit einem in Gott ruhenden und gestillten Herzen die Freuden zu genießen, die auch in den unglücklichsten öffentlichen Zuständen die Gegenwart darbietet; er hofft auf die vergeltende göttliche Gerechtigkeit, die der verkehrten Welt ein Ende machen wird, 3, 16; er erkennt in der augenblicklichen Rechtsverkehrung ein heilsames göttliches Zuchtmittel, 3, 18. Erläuternd ist das Lied: „Ich hab' oft bei mir selbst bedacht." Da werden zuerst die Gründe dargelegt, weshalb der Tod dem Leben vorzuziehen sey. Dann wird entwickelt, weshalb dennoch das Leben unendlichen Werth habe. שׁבח ist Infin. absol., der mit nachdrücklicher, der Erregung angemessener Kürze für das Verbum finit. gesetzt wird, vergl. 9, 11. Ew. 351[c], nicht Partic. in Pi. mit weggeworfenem מ, welche Aphäresis bei Pi. kaum vorkommt, denn קשׁבת in Neh. 1, 6. 11 ist Adject., Femin. von קַשָּׁב, und מהר in Zeph. 1, 14 als Particip. zu nehmen, ist kein Grund, da es häufig als Infin. in der Bed. eilends vorkommt. Daß כבר nicht längst heißt, sondern schon, und zur festeren Begränzung des Präteriti dient, tritt hier recht deutlich hervor. Es bildet den Gegensatz gegen עדנה, contrah. aus עד הנה noch. — In V. 3 wird steigernd gesagt, besser als zu leben sey gar nicht geboren zu seyn. Parallel ist es, wenn Hiob, der keine Ruhe und keine Rast hat und dem stets neue Unruhe kommt, sich in C. 3 das Loos einer verborgenen Fehlgeburt wünscht und den Tag seiner Geburt verflucht, wenn er in V. 20 fragt: „warum gibt er den Elenden Licht und Leben den Herzbetrübten." Ebenso wenn Jeremias in C. 20 den Tag seiner Geburt verflucht und in V. 18 klagt: „Warum kam ich aus Mutterschooße zu sehen Elend und Betrübniß, und es schwinden in Schaam meine Tage", wobei wohl zu bemerken, daß er, zum Beweise, daß solche Klagen auf dem Gebiete der Schrift nur einseitige Wahrheit haben, unmittelbar vorher in V. 13 sagt: „singet dem Herrn, lobet den Herrn, denn er errettet die Seele der Dürftigen aus der Hand der Uebelthäter." Solche Empfindung des menschlichen Elendes ist nicht blos natürlich, sondern sie liegt in der Absicht des Gottes, der die Umstände herbeiführt, wodurch sie hervorge-

rufen wird. Gott will uns dadurch zu sich ziehen, daß er uns diese Welt gründlich verleidet, sie uns unbedingt zur Eitelkeit macht. Jahveh, das wahrhaftige Seyn, kann nur also für uns werden, was er ist. Wir müssen durch viele Trübsale losgelöst werden von den irdischen Dingen und also in das Reich Gottes eingehen.

C. 4, 4—6.

Die Nichtigkeit des irdischen Glückes erhellt daraus, daß mit ihm der Neid Hand in Hand geht: „hat einer Glück und gute Zeit, hilf Gott! wie zürnt und tobt der Neid", V. 4. Zwar darf man sich durch diese trübe Erfahrung nicht zur Unthätigkeit verleiten lassen, V. 5. Aber man wird doch im Blicke auf diese Thatsache wohl thun, sich nicht in zu große Weitläuftigkeiten einzulassen, sich freuen, wenn man ihrer überhoben ist (wie Israel damals) und gern mit einem bescheidenen Loose zufrieden seyn, V. 6.

V. 4. Und ich sah alle Mühe und alle Tüchtigkeit des Werkes, daß das ist Neid eines Mannes von seinem Nächsten, auch das ist Eitelkeit und windiges Streben. V. 5. Der Thor schlägt seine Hände ineinander und frißt sein Fleisch. V. 6. Besser ist eine Hand voll Ruhe, denn beide Fäuste voll Mühe und windigem Streben.

V. 4. Das nur in Koheleth vorkommende כשרון geben die LXX hier und in 2, 21 durch ἀνδρεία, virtus, wieder. Abstammend von כשר, rectus fuit, kommt es theils von der Tüchtigkeit des Thuns vor, theils von dem glücklichen Erfolge desselben, in letzterer Bed., Vortheil, Gewinn in C. 5, 10, in ersterer in C. 2, 21 in Zusammenstellung mit Weisheit und Erkenntniß: ein Mensch, dessen Arbeit ist in Weisheit und in Erkenntniß und in Kischron. Es folgt: „und einem Menschen, welcher nicht gearbeitet darum, muß er es geben." Nach diesem Gegensatze muß כשרון nicht auf den Erfolg, sondern auf die Thätigkeit selbst

gehen. Das ist die Klage, daß die Virtuosität des Arbeitens keine höhere Prärogative hat. Die Bed. der Tüchtigkeit findet auch hier statt. „Daß das ist Neid eines Mannes von seinem Nächsten", daß die ganze Sache dahin hinausläuft, daß einer von seinem Nächsten beneidet wird, Vulg. eum patere invidiae proximi. מרעהו deutet, nach dem Vorbilde des Decaloges, hier auf das Unwürdige, daß der Freund von Gott und Rechtswegen ihm die glücklichen Erfolge seines tüchtigen Bemühens nicht gönnt. Es ist zwar besser beneidet als bemitleidet zu werden, aber dennoch ist der Neid, mit allen aus dem Affecte fließenden feindseligen und verderblichen Handlungen, die so oft den völligen Ruin des Beneideten herbeiführen, ein großes Uebel und es ist kein kleiner Trost für denjenigen, der sich, wie damals Israel, in einer nicht beneidenswerthen Lage befindet, daß er dieser Plage nicht ausgesetzt ist. Nach mehreren Ausl. soll hier alle Auszeichnung aus dem Principe der Rivalität abgeleitet werden. Das wäre aber ein unrichtiger Gedanke, während dagegen, daß „man den Glücklichen beneidet", eine ausgemachte Wahrheit ist. In Jes. 11, 13 ist קנאת אפרים die Eifersucht Ephraims auf Juda den Bevorzugten, hier in C. 9, 6 wird der Eifer mit dem Hasse zusammengestellt. Auch das Verbum steht vielfach von Neid und Eifersucht auf die Vorzüge. Es ist hart, daß der Eifer jemandes vor seinem Nächsten stehen soll für den Eifer es ihm zuvorzuthun. Dann entscheidet gegen diese Auffassung der Zusammenhang mit V. 5. 6. Eitelkeit und windiges Streben steht gewöhnlich nicht von solchem, das moralisch nichtig ist, sondern was keinen Vortheil bringt, vergl. z. B. C. 2, 17. — V. 5. Man darf nicht, um dem Neide zu entfliehen, sich der Unthätigkeit in die Arme werfen. Das hieße nur sich selbst zu Grunde richten. Die Hände in einanderlegen oder zusammenfalten ist Gestus des Faulen. Sein Fleisch fressen heißt sich selbst zu Grunde richten, vergl. Jes. 49, 26. Die Grundst. ist Prov. 6, 9—11: „Wie lange du Fauler willst du liegen, wann willst du aufstehen von deinem Schlaf? Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer, ein wenig Händefalten und Liegen. Und es kommt deine Armuth wie ein Wandersmann und

dein Mangel wie ein Gewappneter." — V. 6. Aber man wird gewarnt durch die bittere Erfahrung in V. 4 doch wohl thun, nicht über das Nothwendige hinauszugehen. Man wird auf Grund dieser Erfahrung gern mit einem beschränkten Loose zufrieden seyn. עמל und רעות רוח weisen auf V. 4 zurück. Beide Fäuste voll u. s. w. ist s. v. a. beide Fäuste voll Gut, welches näher besehen doch nur Mühe und windiges Streben ist. Die Hand voll Ruhe hatte damals Israel, die beiden Fäuste voll Mühe die heidnische Macht. Israel mit seinem Loose zufrieden zu machen durch Aufdeckung der Nichtigkeit desjenigen, was es entbehrte, die Welt aber besaß, ist die gewöhnlich verkannte Grundtendenz in V. 4—6.

C. 4, 7—12.

Wie wenig der Mensch davon lebt, daß er viele Güter hat, zeigt der Verf. in malerischer Schilderung an dem Beispiel eines Reichen, der sich durch seine geizende Selbstsucht völlig isolirt hat, so daß er einsam und verlassen dasteht, ohne Lebensgenuß und ohne Schutz.

Auf den Geiz kommt der Verf. mehrfach zurück und bekämpft ihn angelegentlich. Er muß demnach eine der Grundkrankheiten der Zeit gewesen seyn. Als solche tritt er uns auch in den übrigen Denkmalen derselben entgegen. „Ihr laufet ein jeder zu seinem Hause", sagt Haggai in C. 1, 9. Maleachi klagt in C. 1, daß man dem Herrn die schlechtesten Opfer darbringe und in C. 3, 7—12 über Untreue in Darbringung der Zehnten und Hebopfer. Nehemias muß nach C. 5 durchgreifende Maaßregeln gegen den im Schwange gehenden Wucher treffen. Die Versuchung zum Geize lag in dem Unbefriedigenden der allgemeinen Zustände, welches die Gefahr mit sich führt, daß das ganze Interesse sich den Privatverhältnissen zuwendet, ferner in der Kümmerlichkeit der Zeiten und den Erpressungen der heidnischen Gewalthaber, wodurch man verleitet wurde, um so krampfhafter zusammenzuhalten, was man noch hatte.

Die Schilderung ist aber zweiseitig. Neben dem Geize soll sie zugleich dem Neide über den Reichthum der Welt, der heidnischen Zwingherrn entgegentreten. Man soll sich nicht grämen über „eine Hand voll Eitelkeit", sich dadurch nicht zur Unzufriedenheit mit Gottes Führungen, zum Murren wider Gott verleiten lassen. Fassen wir das Vorhergehende und das Folgende ins Auge, was ebenfalls darauf ausgeht, Israel anzuleiten zur rechten Würdigung dessen, was die Heiden hatten, sie aber entbehrten, so werden wir die letztere Tendenz sogar als die vorwiegende betrachten. V. 1—3 legt das Elend des Bundesvolkes dar, V. 4—16 eröffnet Gesichtspuncte, aus denen es in einem milderen Lichte sich darstellt.

V. 7. Und Ich kehrete zurück und sah Eitelkeit unter der Sonne. V. 8. Es ist Einer und nicht ein Zweiter, auch Sohn und Bruder hat er nicht, und es ist kein Ende aller seiner Mühe, auch werden seine Augen Reichthums nicht satt, und für wen mühe ich mich und lasse meine Seele des Guten mangeln? Auch das ist Eitelkeit und eine böse Plage. V. 9. Besser die Zwei als der Eine, weil sie guten Lohn haben in ihrer Mühe. V. 10. Denn wenn sie fallen, so wird der Eine seinen Gefährten aufrichten, und wehe ihm, dem Einen, welcher fällt und hat nicht einen Zweiten, ihn aufzurichten. V. 11. Auch wenn Zwei liegen, so werden sie warm, und Einer wie sollte er warm werden? V. 12. Und wenn er ihn überwältigt, den Einen, so werden die Zwei vor ihm Stand halten und die dreifältige Schnur wird nicht schnell zerrissen.

Das: ich kehrete zurück und sah Eitelkeit, V. 7, zeigt, daß hier eine neue Art der Eitelkeit der Betrachtung unterworfen ist. — Wie wenig der Besitz der irdischen Güter an sich ein Gut ist, zeigt der Verf. in V. 8 ff. also, daß er in malerisch anschaulicher Schilderung ein Lebensbild gibt, an dem diese Wahrheit besonders sichtbar hervortritt. Völlig verfehlt ist die Tendenz von denjenigen, welche mit Rambach annehmen, die Polemik sey gegen

den Cölibat gerichtet, oder gegen die fuga vitae sociae. Im Wesentlichen richtig Luther: „Man findet Geizwänste, die Tag und Nacht nach Geld und Gut trachten und doch nicht brauchen." „Da ist Einer und nicht ein Zweiter, auch Sohn und Bruder hat er nicht." Der Zweite ist verschieden von dem Sohn und Bruder. Es ist ein solcher, den er nach dem Folg. haben könnte, aber durch seine Schuld nicht hat. Er hat sich durch seinen selbstsüchtigen Geiz isolirt, hat alle Genossen von dannen gejagt und steht allein in der Welt. Das: „Sohn und Bruder hat er nicht", soll auf der einen Seite die Thorheit der blinden Leidenschaft ins Licht stellen — er steht allein in der Welt und hat für Niemand zu sorgen, also für seinen Geiz gar keinen scheinbaren Vorwand — auf der andern Seite das Traurige seiner Lage. Er sollte sich um so mehr Freunde zu machen suchen, da er keine Angehörigen besitzt. — Die Zwei in V. 9 bilden Gegensatz gegen den Einen ohne Zweiten in V. 8. Worin der Lohn besteht, das wird in V. 10 ff. ausgeführt. Sie gewähren sich einander Schutz und Hülfe, und machen sich das Leben angenehm. Der Vereinzelte dagegen arbeitet umsonst, da er ohne Lebensgenuß und in Gefahren schutzlos ist. — Wenn sie fallen, V. 10, entweder der Eine oder der Andere. אִי wehe, kommt nur hier und C. 10, 16 vor, das verwandte הִי Ez. 2, 10, sonst אוֹי und הוֹי. — In V. 11 denken Mehrere ganz unpassend an die Frau. Eine solche konnte der reiche Geizhalz haben, und doch dem Gefühle der Verlassenheit anheimfallen, welches der geizenden Selbstsucht unzertrennlicher Begleiter ist. Diese rächt sich stets. Die Lieblosigkeit findet ihr Echo. — Das aus den Umständen der Rede zu ergänzende Subject (Ew. §. 294[b]) in V. 12 ist der Feind. תקף heißt immer überwältigen, vergl. das Adj. תַקִּיף gewaltig in 6, 10, nie angreifen. „Ihn, den Einen", s. v. a. ihn in seiner Vereinzelung oder wegen derselben. Die „dreifache Schnur", weil zu einer festen Schnur gewöhnlich drei Fäden genommen wurden, steht um so weniger unpassend, da die Zwei überhaupt nur die Pluralität repräsentiren. Der Verf. argumentirt nicht etwa von dem Standpunct der bloßen Klugheit. Daß solche ungünstige Situationen aus der isolirenden Selbstsucht hervorgehen, aus dem

herzlosen Mammonsdienste, das stellt seine sittliche Verwerflichkeit recht ins Licht.

C. 4, 13—16.

Wie im Vor. die Eitelkeit im Besitze, so deckt der Verf. hier die Eitelkeit im Regimente auf, zum Troste für sein geknechtetes Volk, welches den Verlust der Herrschaft nicht verschmerzen konnte.

V. 13. Besser ist ein Jüngling arm und weise, denn ein alter und thörichter König, welcher nicht mehr weiß sich mahnen zu lassen. V. 14. Denn aus dem Hause der Gefangenen geht jener hervor zu regieren, während verarmt, der in seinem Königreiche geboren ward. V. 15. Ich sah alle Lebendigen, die da wandeln unter der Sonne, mit jenem Jünglinge, welcher steht an seiner Stelle. V. 16. Nicht ist ein Ende allem Volke, Allen, denen er vorgeht. Dennoch werden die Späteren sich an ihm nicht freuen. Denn auch das ist Eitelkeit und windiges Streben.

„Ach wie nichtig, ach wie flüchtig ist des Menschen Ehre! Ueber den, dem man hat müssen heut die Hände höflich küssen, geht man morgen gar mit Füßen", das wird hier in individueller Ausmalung zuerst gezeigt an dem Beispiele des alten Königes, den ein andrer verdrängt, und dann an dem Beispiele dieses gefeierten Emporkömmlinges, der zuletzt auch die Gunst verliert, die ihn emporgehoben. Bei seiner Thronbesteigung erschallt ein Millionenfaches: es lebe der König, was ein ebenso laut schallendes Pereat für den abgesetzten ist. Das Blatt wendet sich aber. Er wird zuletzt ebenso unpopulär wie sein Vorgänger. „Ruhe gibt die Erde nicht, die ist kugelrund, was sie selber aufgericht, stürzet sie zur Stund." Um des Verlustes solcher Eitelkeit willen soll man nicht verzweifelnd trauern. Vergeblich ist bei diesem Abschnitte jeder Versuch historischer Deutung. Was auf sie zu

führen scheint, ist individuelle Ausmalung und nicht anders zu beurtheilen, wie das Lebensbild in V. 8, wo auch nicht der allgemeine Gedanke nackt hingestellt, sondern mit Fleisch und Blut bekleidet wird.

V. 13. „Besser ist ein Jüngling", nicht in moralischer Beziehung, sondern weil er, trotz seiner momentanen Niedrigkeit, besser daran ist, indem er das Königthum erlangt, der andere es verliert. So auch טובים in V. 9, טוב in V. 3. — Die erste Hälfte von V. 14 gibt die Begründung des besser: „Denn aus dem Hause der Gefangenen geht er — jener Jüngling — hervor zu regieren." Daß הסורים zusammengezogen ist aus האסורים, Ew. §. 86^b, zeigt Richt. 16, 21: und er (Simson) malte בבית אסירים, V. 25, Gen. 39, 20, wo בית הסהר erklärt wird durch: „Der Ort, da die Gefangenen des Königes gefangen waren." Es scheint, daß der Verf. den Zug, daß der Jüngling aus dem Hause der Gefangenen zur Herrschaft emporsteigt, aus der Geschichte Josephs entlehnt hat, aber eben nur diesen einzelnen Zug, denn im Uebrigen ist keine Gleichheit der Verhältnisse. „Denn obwohl in seinem Königreiche geboren verarmet jener." Das Herabkommen des regierenden Königes ist die Bedingung des Emporkommens des Jünglings. So stellt sich dieser Satz als Motivirung des vorigen dar. Das Stichwort ist למלך. Auch steht in dem Sinne von sogar, obwohl, Prov. 14, 20, Ew. §. 362^b. „Geboren in seinem Königthum", ein solcher, der den Besitz desselben, seiner Herrscherwürde schon durch die Geburt empfangen hat, wie die Philistäischen Könige als erbliche den Titel Abimelech, Königsvater, führten und also ebenso gut auch Königssöhne genannt werden konnten. רש ist nicht Particip, sondern Präter. von רוש, und spielt an auf Ps. 34, 11: Löwen (Gewaltige) verarmen und hungern. Daß in רש der alte König als Subject zu denken, ist aus den Umständen der Rede deutlich. Ganz das Richtige findet sich schon bei Symmachus: ὁ δὲ καίπερ βασιλεὺς γεννηθεὶς ἠπορήθη. — V. 15, wonach „alle Lebendigen, welche unter der Sonne wandeln", dem Emporkömmlinge zufallen, zeigt, daß die Verhältnisse nicht irgend eines kleinen Winkelstaates, sondern der großen Asiatischen

Weltmonarchien hier zu Grunde liegen, die es liebten, sich mit dem ganzen orbis terrarum zu identificiren, vergl. Dan. C. 4, wo der Baum, der das Reich Nebucadnezars bedeutet, „mitten auf Erden" steht und sich ausbreitet, „bis ans Ende der ganzen Erde", „alles Fleisch" sich von ihm nährete, und wo Daniel in der Deutung des Gesichtes zu Nebucadnezar spricht: „deine Gewalt langet bis ans Ende der Erde." — V. 16. „Allen vor denen er ist", die ihm als ihrem Monarchen huldigen, Mich. 2, 13. „Dennoch werden die Späteren sich an ihm nicht freuen." Das גם hier correspondirt dem גם in V. 14 und weist auf einen Zusatz seltsamer Art hin, der bei dem zweiten Könige nicht minder eintritt, wie bei dem ersten. Wodurch der Wechsel herbeigeführt wurde, ob durch Schuld des Königes, der das Glück nicht zu ertragen vermochte und in Führung des Regimentes die Weisheit nicht zu bewahren wußte, die er in der Erwerbung bewiesen, oder durch die Wandelbarkeit des Volkes, das wird nicht gesagt, weil es für den Zweck des Verf. nicht darauf ankam, sondern auf den Wechsel selbst. Luther: „Also findet man in den Historien, daß sich Neronis erst ihrer viele gefreut und gehofft, er sollte ein feiner nutzer Herre werden. Seine ersten fünf Jahre ließen sich auch wohl an und wurden gelobt; aber die anderen Jahre hernach waren tyrannisch und aufs ärgste. Also ist von Heliogabalo und Commodo auch Hoffnung gewesen, daß sie feine löbliche Fürsten und Regenten sollten werden, aber das Hoffen fehlte: der eine, Heliogabalus, war ein heilloser Mann, der aller Unzucht und Wollust nachging und schlecht eine Bestie. Der andere hätte sollen nicht Commodus, sondern Incommodus, das ist, Landschade heißen." „Auch dies ist Eitelkeit", die weltliche Größe. Das practische Resultat für Israel ist: „Warum willst du dich denn kränken um ein Hand voll Eitelkeit, da dir Gott dagegen giebt Schätze der Beständigkeit? Ist der Thaler dein Gewinn, fahr' der Heller immer hin."

C. 4, 17 — 5, 6.

Der Verf., dem die Aufgabe geworden, theils tröstend, theils mahnend dem unter der Perserherrschaft stehenden Volke Gottes darzureichen, was es zum Heile seiner Seele bedurfte, geht hier zu einem ganz neuen Thema über. Er beleuchtet die Schäden, welche in seiner Zeit auf dem Gebiete des Cultus vorhanden waren. Ging seine Mahnung zu Herzen, so mußte die Wirkung auch die seyn, daß man zufrieden wurde mit Gottes Fügungen. Wahre Selbsterkenntniß erleuchtet die außerdem dunklen Wege Gottes. Lernt man zu murren gegen seine Sünde, so hört man auf gegen Gott zu murren. Eine oberflächliche Frömmigkeit suchte Gott mit Opfern abzuspeisen, statt zu wandeln auf dem Wege seiner Gebote; das Gebet war vielfach in Geschwätz ausgeartet, und in Gelübden war man leichtsinnig, wenn es ans Halten kam, prallte man zurück. Es fehlte an der rechten und herzlichen Ehrfurcht vor Gott, das war der Quell, aus dem alle diese Schäden flossen. Der Abschnitt zeigt, daß das Buch einer Zeit angehört, wo dieselben Herzen, die früher offen dem Herrn entsagt und sich dem Heidenthum zugewandt hatten, nunmehr einer todten Orthodoxie ergeben waren. Eine solche Zeit trat nicht lange nach der Rückkehr aus dem Exile ein, nachdem die anfängliche mächtige Bewegung der Gemüther nachgelassen hatte, die Begeisterung geschwunden war. Wie geneigt das Volk in den Zeiten Nehemia's war, sich den Leistungen an Gott zu entziehen, zeigt Neh. 13, 10—20.

C. 4, 17. Bewahre deine Füße so wie du gehst zum Hause Gottes, und sey nahe zu hören, was besser, denn daß die Thoren Schlachtopfer geben, denn sie wissen nicht, daß sie Böses thun. C. 5, 1. Sey nicht vorschnell mit deinem Munde und dein Herz eile nicht ein Wort hervorzubringen vor Gott, denn Gott ist im Himmel und du auf der Erde, darum mögen deiner Worte wenig seyn. V. 2. Denn der Traum kommt durch die Menge der Plage und die Stimme der Thoren durch

die Menge der Worte. V. 3. So wie du gelobest ein Gelübde an Gott, zögere nicht es zu bezahlen, denn die Thoren sind nicht wohlgefällig, was du gelobest, bezahle. V. 4. Es ist besser, daß du nicht gelobest, denn daß du gelobest und nicht bezahlest. V. 5. Gestatte nicht deinem Munde, daß er dein Fleisch sündig mache und sage nicht vor dem Engel: denn es ist ein Fehltritt. Warum soll Gott zürnen über deine Stimme und verderben das Werk deiner Hände? V. 6. Denn wo viele Träume sind, da Eitelkeiten, und (ebenso wo) viele Worte; denn Gott fürchte.

C. 4, 17. Das: bewahre deine Füße, weist darauf hin, daß der Gang zum Hause Gottes ein ernster Gang ist, der, nicht in der rechten Gesinnung gethan, besser unterbliebe. Hieron.: „Non enim ingredi domum dei, sed sine offensione ingredi laudis est." Es gilt eigentlich das Herz zu bewahren, aber in dem Gange prägt sich die Stellung des Herzens ab und tritt durch ihn in die Erscheinung. Der Verf. redet vielleicht von den Füßen, weil er an ihnen oft die Herzen erkannt hatte. Das Kri: רגלך, deinen Fuß, ist wahrscheinlich aus Vergl. von Prov. 1, 15. 4, 26. 27 geflossen. Man hätte aber ebenso gut Ps. 119, 101 vergleichen können, wo der Plur. steht. כאשר sowie ist stärker als wenn. קרוב kommt nie als Infin. absol. vor, immer nur als Adject. Als solches nahm es hier auch Jacobus in C. 1, 19: ἔστω πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι: das letztere spielt an auf C. 5, 1. Bezieht man das Hören auf den Gottesdienst, so wäre an die Vorlesung des Gesetzes, verbunden mit dem Psalmengesang, zu denken, vergl. meine Schrift: über den Tag des Herrn S. 33, und unsere St. würde den Beweis liefern, daß in der Zeit des Verf. Vorlesungen aus dem Gesetze, wahrscheinlich verbunden mit Auslegung und Anwendung, stattfanden. Von dieser Auffassung aus bemerkt die Berleb. B.: „Man muß es auch nicht bei dem bloßen Hören bewenden lassen, sonst ist es eben das und so ist es nicht gemeint. Aeußerlich ist äußerlich; und der rechte Zweck des äußeren Gottesdienstes muß nur seyn in das Innere zu leiten." Aber daß das Object des

Hörens vielmehr die Stimme des Herrn ist, hören also der Sache nach s. v. a. gehorchen, zeigt 1 Sam. 15, 22, wo Samuel zu Saul spricht: „Hat der Herr Gefallen an Brandopfern und Schlachtopfern, wie an dem Hören auf die Stimme des Herrn, siehe Hören ist besser denn gutes Schlachtopfer, und Aufmerken besser als Fett der Widder." Auch Jer. 7, 23 steht den seelenlosen Opfern das Hören auf die Stimme des Herrn entgegen. Gott, sagt der Prophet, habe den Seinen nicht seelenlose Opfer geboten, sondern zu ihnen gesprochen: „höret auf meine Stimme, so will ich euch Gott seyn und ihr sollt mein Volk seyn." Parallel sind auch die St. Hos. 6, 6: „denn an Liebe habe ich Gefallen und nicht an Schlachtopfern, und an Erkenntniß des Herrn vor Brandopfern", Prov. 21, 3: „zu üben Gerechtigkeit und Recht ist dem Herrn wohlgefälliger als Schlachtopfer", vergl. V. 27: „das Schlachtopfer der Bösen ist Gräuel." Liebe, Gerechtigkeit, Recht ist dasjenige, was die Stimme des Herrn verlangt, während seelenlose Opfer von ihm nicht verlangt werden, sie darbringen also statt der Liebe u. s. w. das Gegentheil des Gehorsams ist. Erkannt wird die Stimme des Herrn zunächst aus „der Buchrolle", Ps. 40, 8, dem „Gesetze Mose's", dessen zu gedenken der gleichzeitige Maleachi in C. 3, 22 die Liebhaber der Ceremonien ermahnt. Zugleich aber läßt sich auch die Stimme des Herrn im Herzen der Gläubigen vernehmen, vergl. Ps. 85, 9 und das: die Ohren hast du mir durchgraben, in Ps. 40, 7. — Durch eine ziemlich harte Construction steht: vor dem, daß die Thoren Schlachtopfer geben f., was besser ist, als daß die Thoren Schlachtopfer geben. Daß זבח hier wie immer die Schlachtopfer bedeutet (nicht Opfer überhaupt), welche aus der Zahl der Opfer individualisirend herausgegriffen werden, zeigt die Vergl. von 1 Sam. 15, 22. Hos. 6, 6, Ps. 40, 7, wo neben den Schlachtopfern die Brandopfer genannt werden. Es ist nicht von den Schlachtopfern überhaupt die Rede, sondern von den Schlachtopfern der Thoren, welche nicht eine Form des Gottesdienstes im Geiste und in der Wahrheit sind, sondern ein Gegensatz dess., eine Abfindung, womit man Gott zufriedenzustellen und das Gewissen zu beschwichtigen sucht. — Mehrere erklären: denn sie wissen nicht, auf daß

sie od. so daß sie Böses thun, indem sie sich darauf berufen, ידע stehe mehrfach ohne Setzung des Objectes, welches entweder aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist od. in völliger Allgemeinheit zu fassen, Jes. 44, 9. 18. 45, 20. 56, 10. Ps. 73, 22. Daß man aber vielmehr erklären muß: sie wissen nicht, daß sie Böses thun, Ew. §. 280[d]., zeigt der auf unsere St. zurückweisende Ausspruch des Herrn Luc. 23, 34: πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι. Ohne es zu wissen thun sie Böses, so daß also ihre Handlungsweise sorgfältig zu meiden und zu fliehen ist.

C. 5, 1. Aus demselben Mangel an lebendiger Gottesfurcht, aus dem das Darbringen seelenloser Opfer, geht auch das viele Worte machen im Gebete und die Leichtfertigkeit in den Gelübden hervor. Daß die Gelübde schon hier mit eingeschlossen sind, zeigt das: deiner Worte sollen wenig seyn, verglichen mit dem: viele Worte in V. 6. Piel von בהל kommt in der Bed. eilen auch in C. 7, 9 vor. על erklärt sich daraus, daß der Mund gleichsam das Substrat des Eilens bildet, Ps. 15, 3. Wer recht beherzigt, daß Gott im Himmel ist, wir auf Erden, wird sparsam in seinen Worten seyn, nichts sagen, was nicht die vollste innere Wahrheit hat, was nicht aus der tiefsten Tiefe des Herzens kommt, vorsichtig in seinen Gelübden, nichts geloben, was man nicht halten kann oder will. Die schwerste Verletzung der schuldigen Ehrfurcht gegen Gott, die schuldvollste Verkennung der Thatsache, daß Gott im Himmel ist und wir auf Erden, Er der Reiche und wir die Armen, Er der Allmächtige und wir die Ohnmächtigen, ist die, gar nicht zu beten, stumm zu seyn im Verhältnisse zu dem, in dessen Hand die Seelen aller Lebendigen sind. Der Gluth der Andacht soll durch das: deiner Worte mögen wenig seyn, keine Schranke gesetzt werden. Es ist nicht an die innerlich Andächtigen, sondern an die religiös Oberflächlichen gerichtet, welche in der Wortfülle ein Aequivalent für die fehlende Andacht zu besitzen wähnten. Daß der Ausspruch des Herrn gegen die lange Gebete vorwendenden (Mr. 12, 40) Pharisäer Matth. 6, 7. 8: προσευχόμενοι δὲ μὴ βαττολογήσητε u. s. w. auf unsere St. zurückweist, daran wird um so weniger gezweifelt werden können, da das Muster eines kurzen und guten Gebetes,

welches gleich darauf folgt, mit dem: unser Vater, der du bist im Himmel, beginnt. Berleb. B.: „Wie weit greift das nicht um sich, im Lehren und Predigen, im Beten und im gemeinen Leben! Wie manche Stunden lange Predigt wird in dieser Censur ausgestrichen, ob sie auch noch so geschickt nach der Predigerkunst eingerichtet und zusammengeschmiedet wäre! Und wie wenig mögen wohl deren sowohl als auch anderer Reden von geistlichen Dingen in derselben bestehen, wenn solche von allen unnützen, unerbaulichen, vergeblichen, ärgerlichen und unrichtigen Worten sollen gereinigt seyn, wie sie wahrhaftig seyn sollen. — Diesen Rath hat der Heiland wohl in Acht genommen und daher eine kurze Gebetsformel vorgeschrieben, auch gleich bei dem Eintritt die Majestät Gottes, der im Himmel ist, dem Beter zu bedenken gegeben, die er aber doch mit dem liebreichen Namen eines Vaters temperirt hat." — In V. 2 findet ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Gliedern nicht statt, außer etwa insofern, daß Elendes mit Elendem verglichen wird. Die Hauptsache ist nur das Verhältniß von Ursache und Wirkung. Die Thorenstimme ist insofern das Resultat der vielen Worte, als sie daraus erkannt wird. Zieht man das Facit aus vielen Worten, so kommt die Stimme des Thoren heraus. Ueber ענין nicht Geschäft, sondern Plage, vergl. zu 1, 13. Der schweren Träume bei dem Leidenden wird auch gedacht in Hi. 7, 14. — V. 3 u. 4, welche speciell die Gelübde ins Auge fassen, weisen zurück auf 5 Mos. 23, 22. 23: „Wenn du dem Herrn deinem Gott ein Gelübde gelobst, sollst du nicht zögern es zu bezahlen, denn fordern wird es der Herr dein Gott von dir und es wird dir zur Sünde. Und wenn du nicht gelobest, so ist es dir keine Sünde." Die Absichtlichkeit in dem Gebrauche des Gottesnamen tritt hier deutlich hervor. In der sonst fast wörtlichen Entlehnung tritt an die St. des: Jehova deinem Gotte, der Grundst. das bloße לאלהים. Berleb. B.: „Manche Leute, wenn sie in einer Noth stecken oder etwas von Gott verlangen, übereilen sich mit gewissen Gelübden und sagen mehr zu, als sie hernach zu halten Lust haben, wenn der Geiz dazu schlägt und sie reizt das nicht zu leisten, was sie doch angelobt haben. Viele versprechen dem lieben Gott goldene Berge

im Nothfalle, wie sie Gott wollen danken, wie sie sich wollen bessern, wenn sie nur würden wieder frei und gesund werden. Aber ach, wie bald vergißt es das tückische Herz, wenns aus der Klemme ist." — Die Worte in V. 5: gestatte nicht deinem Munde, daß er dein Fleisch sündig mache, sollen nach Mehreren besagen, „daß durch leichtfertig ausgesprochene Gelübde der fleischliche Sinn zu verstärkter Opposition gereizt wird." Aber בשר bezeichnet im A. T. nie den fleischlichen Sinn. Nur die einzige St. 1 Mos. 6, 3 enthält eine Annäherung an diese Bedeutung. In Jac. 3, 6, wo von der Zunge gesagt wird: ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα und wo die Abhängigkeit von uns. St. um so weniger geläugnet werden kann, da die folgenden Worte: καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως auf C. 12, 6 zurückweisen und daraus die gesicherte Erklärung erhalten, wird בשר nicht durch σάρξ wiedergegeben, sondern durch σῶμα. Dies steht dort nicht im Gegensatze gegen die Seele, sondern es ist der beseelte Leib, die ganze Person wird nach der leiblichen Seite bezeichnet, weil die Zunge zunächst Glied des Körpers ist. Ebenso nun bezeichnet auch בשר hier die ganze Persönlichkeit. Die Seele erscheint mehrfach als Pertinenz des בשר 3 Mos. 17, 11. Hi. 12, 10. Ganz das Richtige findet sich schon bei Cartwright: Cave ne ore tuo, unico eoque perexiguo membro, reatum tibi cum corpore tum animo accersas. החטיא ist hier nicht zur Sünde verleiten, wie 2 Mos. 23, 33, sondern in den Stand eines Sünders versetzen, Verschuldung über jemanden bringen, wie 5 Mos. 24, 4. Jer. 32, 35. Gott, der sich nicht spotten läßt, Gal. 6, 7, wird den leichtfertigen Mißbrauch der Zunge in dem Geloben dessen, was man nachher nicht hält, an der ganzen Person ahnden. — „Und sage nicht vor dem Engel: (thue was deines Amtes ist, versöhne mich, bringe das in solchem Fall übliche Opfer dar), denn es ist ein Fehltritt." מלאך Bote überhaupt, dann speciell Gottesbote, Engel. Der Priesterstand wird als der Engel bezeichnet, um auf seine hohe Würde, die Verantwortlichkeit des leichtsinnigen Betragens im Angesichte derselben hinzuweisen. Er vertritt Gottes Stelle, 2 Cor. 5, 20. Die LXX und der Syrer haben gradezu: vor Gott. Man darf nicht erklären: vor dem Boten, denn man weiß ja nicht, wessen

Bote. Der Engel, darin liegt die Sendung von Gott. Es findet hier eine merkwürdige Berührung mit Maleachi statt. In C. 2, 7. 8 dort (und außerdem nirgends im ganzen A. T.) erscheint der Priesterstand ebenfalls als der Bote des Herrn: „die Lippen des Priesters sollen Einsicht bewahren und Gesetz soll man suchen von seinem Munde, denn er ist der Engel des Herrn der Heerschaaren." Das: denn es ist ein Fehltritt, weist zurück auf 4 Mos. 15, 27—31. Dort wird unterschieden zwischen Sünden, welche בשגגה begangen werden und ביד רמה, Schwachheitssünden, die auch den Gläubigen und somit Gutwilligen noch ankleben, und vorsätzlichen, eine Unterscheidung, welche die Grundlage bildet für die neutestamentliche Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist, vergl. Hebr. 10, 26—28. Die ersteren können durch Opfer gesühnt werden, vergl. 4 Mos. 15, 28: „Und es sühnet der Priester die Seele, welche gefehlet hat", die letzteren dagegen werden mit Ausrottung bestraft. Man soll nicht gleich bei der Hand seyn mit dem Antrage an den Priester, daß er das Opfer darbringe, meinend, daß man damit die Sache abgemacht habe. Es kann gar leicht begegnen, daß das vermeintliche „Versehen" einen ernsteren Charakter trägt. Dann ist das Opfer vergeblich dargebracht und die Sünde bleibt und verwickelt in Gottes Gerichte. Es ist nichts Geringes, den Herrn des Himmels und der Erden gleichsam zum Besten zu haben, indem man ihm gelobt, was darzubringen man nicht die ernste Absicht hat. Dieselbe religiöse Oberflächlichkeit, welche meint, der liebe Gott werde es so genau nicht nehmen, er werde schon zufrieden seyn, um so mehr in einer Zeit, wo er selbst so wenig gebe, tritt uns auch bei Maleachi entgegen. „Wenn ihr ein Blindes opfert — heißt es in C. 1, 8 — so ist es nicht böse, und wenn ihr ein Lahmes und Krankes opfert, so ist es nicht böse, bringe es doch deinem Statthalter dar, ob er Gefallen an dir haben wird." In V. 6 erhebt Maleachi auf Grund solcher Thatsachen gegen das Volk die Anklage der Verachtung des Namens Gottes. — „Warum soll Gott zürnen über deine Stimme und verderben das Werk deiner Hände"; Berleb. B.: „die Gelübde geschahen meist von den Früchten der Erde und des Viehs; und

wenn sie solche nicht hielten, so wurden sie an eben denselben durch den Fluch auch sonderlich gestraft".

V. 6. „Denn wo viele Träume, da sind auch Eitelkeiten, und viele Worte", mit denen ists ebenso. „Denn Gott fürchte". כי bezieht sich auf die indirect in dem Vorherg. liegende Aufforderung, in dem Verkehre mit Gott viele Worte zu meiden. Wer Gott wahrhaft fürchtet, der wird vor ihm nichts reden, was nicht aus dem Innersten seines Herzens kommt, nichts geloben, was er nicht unverbrüchlich zu halten entschlossen ist.

C. 5, 7. 8.

Den Ausgangspunct bildet die heidnische Tyranney, unter der das Volk Gottes seufzte. Man soll sich durch dieselbe nicht irre machen lassen, vielmehr den Blick auf den himmlischen König richten, der zu seiner Zeit Alles wieder in Ordnung bringen wird.

V. 7. Wenn du Bedrückung der Armen und Raub des Rechtes und der Gerechtigkeit siehest in der Provinz, wundre dich nicht über das Vornehmen, denn Hoher wachet über Hohem und Höchster über ihnen. V. 8. Und der Vorzug der Erde in Allem ist: ein König dem bebauten Felde.

V. 7. גזל steht mit dem Genit. desjenigen, der beraubt wird, in Ez. 18, 18. Der Raub wird an dem Rechte und der Gerechtigkeit begangen. So gewiß als der Herr im Angesichte der ungerechten heidnischen Bedrückung seines Volkes gesprochen Jes. 61, 8: „ich hasse ungerechten Raub", kann er solchem Treiben nicht ruhig zusehen. מדינה, eig. Gerichtsbezirk, ein nur bei nachexilischen Schriftst. vorkommendes Wort (BB. der Kön., Klagel. Ezechiel, Daniel, Esther, Esra, Nehemia), in deren Kreis unser Buch durch den Gebrauch dess. eintritt, ist der terminus techn. für die Provinzen der Asiatischen Weltreiche und kommt speciell oft vor von den Provinzen des Persischen Reiches. Die Provinz kann nur die Jüdische seyn, יהוד מדינתא, Esr. 5, 8, die als die Provinz gradeso auch in Esr. 5, 8. Neh. 1, 3. 7, 6. 11, 3 erscheint. Dem „wundere dich nicht", über das seltsame Quid-

proquo, das leicht an Gott und seinem Reiche irre machen kann, entspricht das: ἀγαπητοὶ μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος in 1 Petr. 4, 12. חפץ (vergl. zu C. 3, 1) kann sich entweder auf das göttliche Belieben beziehen oder auf das tel est mon plaisir der Gewalthaber, die ihre Edicte gewöhnlich mit den Worten einleiteten: „es ist schön vor mir", „es ist vor dem Könige gut", Dan. 3, 22. 6, 2. 4, 22. Esr. 5, 17. Das Antidotum gegen die Verwunderung ist, daß ein Hoher über den Hohen wacht, und zwar ein solcher, welcher allen Hohen gewachsen ist, denn er ist der Allerhöchste. Der Sinn wird ganz verkannt von denen, welche hier den leeren Trost finden: „Früher oder später erfährt es der höhere Vorgesetzte oder der König, und schreitet strafend ein." Es gilt da das: Eine Krähe hackt der anderen kein Auge aus. Eine Realparallele gewährt Ps. 82, dessen Thema ist: Gott richtet unter den Göttern. גבהים steht gradeso wie עליונים, der Allerhöchste, in Dan. 7, 18. 22 und in unserm Buche selbst בוראים, der Schöpfer, in C. 12, 1. Vergl. über Pluralbezeichnungen Gottes, die von Elohim unabhängig sind und mit ihm aus derselben Wurzel, der Absicht auf die Fülle der Kräfte in Gott hinzuweisen, hervorgewachsen, Beitr. 2 S. 256. 59. 60. 309. 19. Ein solcher Plural kommt bei gleicher Materie auch in Ps. 58, 12 vor: ja Gott richtet, שפטים, auf der Erde. Das Suff. in עליהם geht auf die in dem zweiten גבה liegende Mehrheit. Dem Gedanken nach stimmt ganz überein Ps. 97, 9: „Denn du Herr bist der Höchste über die ganze Erde." Luther: „So lehret nun dies Buch, daß du dein Herz zur Ruhe und Frieden gebest, und dich nicht allzu sehr bekümmerst und ängstigst, wenn es unrecht zugeht, sondern gewöhnest dich, wenn der Teufel so mancherlei Bosheit, Unrecht, Gewalt und Beschwerung der Armen anrichtet, daß du könnest sagen: Es ist der Welt Lauf, Gott wird es richten und rächen. Und wiederum, wenn du siehest, daß es wohl zugeht, daß du sagest: Gott sey gelobt, der dennoch also regieret, daß nicht eitel Böses und Unrecht geschiehet, sondern gibt auch viel Gutes mitunter. — So thue nun ein Jeder in seinem Stande seine Arbeit nach Gottes Befehl mit bestem Fleiß: das andere be-

fehle er Gott und leide sich, er warte deß, der die Gottlosen und Unrechten treffen und richten kann. Wer einen schweren Stein nicht heben kann, der lasse ihn liegen und hebe was er kann. Darum bist du weise, verständig, siehest, daß Könige, Fürsten, Herren ihre Gewalt mißbrauchen, siehest, daß Rechtsprecher und Advocaten Geld nehmen, lassen die Sachen schwimmen und waten wie sie können, so denke: Gott wird es einmal besser machen." — „Das bebaute Feld" in V. 8 ist die Erde soweit sie bebaut und bewohnt ist, die תבל, die οἰκουμένη. Auch in 1 Mos, 2, 5 ist das Feld das weite und breite Gefilde, der Erdenplan. Der König ist der himmlische, der den Willen und die Macht hat, der Unterdrückung auf Erden zu rechter Zeit ein Ende zu machen, der „Vater der Waisen und der Richter der Wittwen", der Heiland aller personae miserabiles auf ihr, zu dem ihr Auge schaut und ihr Herz schreit. Dem Gedanken nach parallel ist Ps. 47, 8: „König der ganzen Erde ist Gott". בכל kann entw. bei dem Allen heißen, bei allen trüben Erscheinungen, welche die Erde darbietet, oder im Ganzen, überhaupt, wie לכל in 1 Chron. 7, 5. Der Sache nach kommt beides auf dasselbe hinaus. Denn auch bei der letzteren Auffassung weist בכל darauf hin, daß in solchen und allen ähnlichen Umständen Gott „das sichere Schloß gejagter Seelen" ist. Die Ausführung des בכל gibt das Lied: „Trau auf Gott in allen Sachen, die dich jetzo traurig machen". Gegen die abweichenden Uebers., die daraus ihren Ursprung genommen haben, daß man sich in den poetischen Ausdruck: „das bebaute Feld" nicht finden konnte (Luther: Und über das ist der König im ganzen Lande das Feld zu bauen, mit der Erklärung: daß er die Unterthanen wider Unrecht, Beschwerung und Gewalt vertheidige und schütze; Ewald: bei alledem ist ein König der Landschaft gesetzt, mit der Erkl.: und da es bei alledem ein Vortheil für das Land bleibe, einen König, also eine geordnete Herrschaft zu besitzen, oder wie Elster es ausdrückt: die schlechteste Regierung ist besser als die zügellose Anarchie; Stier gar: „Und der Erde Gewinn ist allerwärts, wer sein Feld baut ist ein König) entscheidet schon das Eine, daß das Niph. von עבד nur in der Bed. bebaut werden vorkommt. Die offenherzige Bemerkung Knobels: „Der

Satz gehört genau genommen nicht hieher" paßt zudem auf alle diese Erklärungen. Aus exegetischer Rathlosigkeit ist das schlechte Kri הוא für היא hervorgegangen.

C. 5, 9—19.

Die Armen, welche unter den Bedrückungen und Expressungen der heidnischen Gewalthaber seufzten, hatte Koheleth in V. 7 und 8 getröstet durch die Hinweisung auf den himmlischen Regenten und Richter, ihnen das: „ich hebe meine Augen empor zu dir, der du im Himmel sitzest", und „wir heben Herz und Hände nach der Erlösungszeit", in das Herz und in den Mund gelegt. Hier sucht er sie auf den rechten Standpunct zu erheben für die Betrachtung und Würdigung der irdischen Güter, über deren Verlust sie seufzten: Was sind dieses Lebens Güter, eine Hand voller Sand, Kummer der Gemüther. Die nächste Absicht ist, dem Schmerze zu wehren, welcher aus dem Verluste hervorging. Damit aber verbindet sich die andere, dem Geize entgegen zu treten, welcher in kümmerlichen Zeiten so leicht die Gemüther einnimmt, und der mit dem Neide dieselbe Wurzel hat, die falsche Würdigung der irdischen Güter. Namentlich in V. 17—19 tritt die Absicht des Verf., sein eignes Volk vor dem Geize zu warnen, ziemlich deutlich hervor.

V. 9. Liebt einer Geld, so wird er Reichthums nicht satt, und wer Reichthum liebet, hat keinen Ertrag. Auch das ist Eitelkeit. V. 10. Wenn sich mehret das Gut, mehren sich die es essen, und was für Gewinn hat sein Besitzer, außer, daß er es mit seinen Augen sieht. V. 11. Süß ist der Schlaf des Arbeitenden, wenn er wenig und wenn er viel isset, und die Sattheit des Reichen erlaubt ihm nicht zu schlafen. V. 12. Es ist ein schlimmes Uebel, das ich sah unter der Sonne: Reichthum verwahret von seinem Besitzer zu seinem Unglück. V. 13. Und es geht zu Grunde dieser Reichthum durch böse Plage, und er erzeugt einen Sohn und es ist in seiner Hand nichts. V. 14. So wie er hervorging aus dem

Schooße seiner Mutter, fährt er nackt wieder hin wie er gekommen ist, und nichts trägt er davon trotz seiner Mühe, das er mit sich führete in seiner Hand. V. 15. Und auch das ist ein schlimmes Uebel: grade so wie er gekommen, also fähret er hin, und welchen Vortheil hat er, daß er sich gemühet in den Wind? V. 16. Auch ißt er alle seine Tage im Dunkel und hat viel Unmuth, und dann seine Krankheit und Zorn. V. 17. Siehe da, was ich ersehen habe: daß es fein gut ist zu essen und zu trinken und Gutes zu sehen in aller seiner Mühe, damit er sich mühet unter der Sonne die Zahl der Tage seines Lebens, die Gott ihm gab, denn das ist sein Theil. V. 18. Auch welchem Menschen Gott gibt Reichthum und Güter, und ihm Macht ertheilt davon zu essen und sein Theil zu nehmen, und sich zu freuen in seiner Mühe, das ist eine Gabe Gottes. V. 19. Denn nicht viel gedenkt er der Tage seines Lebens, weil Gott ihn erhört durch die Freude seines Herzens.

V. 9. Daß der Reiche der Heide ist, tritt besonders in C. 6 deutlich hervor, wo dieselbe Materie behandelt wird. Es erhellt aber auch schon aus der Vergleichung von V. 7, wo der Arme der Israelit ist. Der Zusammenhang mit V. 7 und 8 liegt deutlich zu Tage. Dort werden die unter der heidnischen Erpressung Seufzenden auf Gottes bevorstehendes Gericht hingewiesen. Hier entfaltet der Verf. ihnen die wahre Bedeutung des Reichthums und lehrt sie also den Verlust auf ihrer, den Gewinn auf der Heiden Seite anders ansehen. Hitzig: „Der Abschnitt tröstet den Armen, oder den, welcher auf dem V. 7 bezeichneten Wege arm wird; der Freund des Geldes, V. 9, ist ein solcher, der (V. 7) aus Habsucht den Armen bedrückt." Wie hier, so ist auch in Jac. 2, 1—13 und 5, 1—6 der Reiche der Heide*). In

*) Bengel zu Jac. 2, 7: loquitur apostolus maxime de divitibus ethnicis, cf. 1 Petr. 4, 14. 2, 12. Inter Iudaeos enim non erant multi divites, certe Hieros.

dem ersten Gliede wird das: „der ist albern, der sich kränkt um ein' Hand voll Eitelkeit", daraus erwiesen, daß der Reichthum das Gemüth nicht befriedigt, wie schon daraus erhellt, daß der Reiche immer mehr verlangt, in dem zweiten Gliede wird gesagt, daß er überhaupt keinen Vortheil gewährt, unfruchtbar ist. Zu dem: liebt einer Geld, so wird er Geldes nicht satt, führt Hieronymus aus Horaz das Dictum an: semper avarus eget. Luther vergleicht C. 1, 8: Das Auge sieht sich nimmer satt, das Ohr höret sich nimmer satt, und bemerkt: „Alexander Magnus hat nicht genug an so viel Königreichen, ja nicht an einer ganzen Welt. Also geht es in allen andern Sachen. Wer Lehre, Weisheit, Ehre, Gut, Stärke, Schöne, Gesundheit u. s. w. hat, lässet ihm doch nicht genügen. So ist dieses arme elende Leben des geizigen Menschen ein rechter Spiegel. Denn wie die Geizwänste und Pfennigküsser Geld haben und dürfen es nicht fröhlich brauchen, werden nicht eines Hellers froh, sehen immer weiter auf Geld, das sie doch nicht haben: also thun wir mit allen Gaben. Denn was ist ein Geiziger, denn ein arm geplagt, unruhig Gemüth und Herz, das immer siehet auf das, welches es noch nicht hat; darum ist es Eitelkeit und Jammer. Sind diejenigen nun nicht selige Leute, welche ihnen mit gegenwärtigen Gottes Gnaden, ziemlicher Leibesnahrung genügen lassen, und für das Zukünftige Gott sorgen lassen." „Und wer Getümmel liebt, hat keinen Ertrag", Vulg.: fructum non capiet ex eis. In Bez. auf מי אהב entsprechend dem vorherg. bloßen אהב vergl. Ew. § 331 b. המון heißt nie gradezu Reichthum, immer Lärmen, Getümmel. Daß der Reichthum als Lärmen bezeichnet wird, ebenso wie in Ps. 37, 16 das Lärmen der Bösen steht für ihren Reichthum, der sie, die zusammenscharrenden, erlistenden, erraffenden, mit Lärmen, Getümmel, und Unruhe umgibt, weist darauf hin, daß sie von ihrem Reichthum um nichts viele Ungelegenheit haben. Warum kein Ertrag, das wird im Folg. weiter ausgeführt, in dem der Verf. durch malerisch anschauliche Darstellung ihnen das: Niemand lebt davon, daß er viele Güter hat, recht zu Gemüthe zu führen sucht. „Auch das ist Eitelkeit", wie so

vieles Andere auf dieser armen Erde, die so viele Scheingüter darbietet. — „Mehret sich das Gut, so mehren sich seine Esser", V. 10, die von allen Seiten herbeikommen, da an den Reichen stets verhältnißmäßige Ansprüche gemacht werden. Luther: „Dieses ist ein wichtig herrlich Wort. Einem Geizigen genüget nimmermehr, er sammelt und scharret immer. Wem sammeln sie es aber? Es geht doch wie das Sprüchwort lautet: Ein Karger will einen Zehrer haben. Denn so warnet die Schrift, so gibts die Erfahrung von Anbeginn der Welt, daß alle gesammelten Schätze, sonderlich durch Unrecht, haben etwan beim Leben der Geizigen, oder nach ihrem Tode, ihre Austheiler und Verzehrer gehabt und sie, die Geizigen, haben nichts denn Mühe und Arbeit davon. Der König Salomo war auch ein reicher König. Wer brauchte der großen Güter? Sein Hofgesinde. Wer brauchet, wer isset und trinket der Fürsten Güter? Allerlei Gesinde, Reiter, Knechte, Schreiber, Amtleute, und darüber sonst unzählig viel Gesellen, die es am wenigsten verdienen. Wer nun Reichthümer sammelt, der sammelt Verzehrer. Was plagst du dich denn selbst viel zu sammeln und deinen Schatz zu mehren? — Von allen Gütern kannst du doch nicht mehr davon bringen, denn daß du den Bauch füllest und den armen Leib deckest. Gibt dir nun Gott Reichthümer, so brauche deines Theils, wie du deines Theils Wasser brauchest und laß das andere vorüberfließen: thust du es nicht, so soll dein Sammeln doch umsonst seyn." Der Plur. בעלים steht für das Abstractum Herrschaft. — V. 11. „Süß ist der Schlaf des Arbeitenden", desjenigen, der der Weisung: „sechs Tage sollst du arbeiten" in 2 Mos. 20, 9 entsprechen muß und im Schweiße seines Angesichts sein Brod ißt, wie das damals das Loos Israels war. „Und die Sattheit des Reichen erlaubt ihm nicht zu schlafen", Hieron.: incocto cibo in stomachi angustiis aestuante. Ein Reicher ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Schrift nicht jeder der viel Vermögen hat, sondern wer gegen die Ermahnung des Psalmisten, Ps. 62, 11 sein Herz an den Reichthum hängt. In Mrc. 10, 23—25 erscheinen als Wechselbegriffe der Reiche und der sich auf seinen Reichthum verläßt. Bei wem der Reichthum Nebensache

ist, wer sich mit seinem Herzen desselben nicht annimmt, der wird nicht danach benannt werden. Bei den Heiden aber fiel der äußere Besitz und das innerliche Besessenseyn vom Reichthum, der Mammonsdienst zusammen. Denn sie entbehrten der befreienden Macht, welche nur in dem Verhältnisse zu dem lebendigen Gotte gegeben seyn kann, der Mammon mußte ihr Gott seyn, weil sie den wahren Gott nicht kannten oder vielmehr nicht von ihm gekannt waren. — „Ein schlimmes Uebel", V. 12, eig. ein schmerzliches, חלה = נחלה Nah. 3, 19. Jerem. 14, 17, vergl. meine Christol. Th. 2 zu Jes. 53, 10. „Reichthum bewahret von seinem Besitzer zu seinem Unglück", indem er ihn verliert, V. 13, und so viel unglücklicher wird, als wenn er ihn nie besessen. Das gilt von Individuen, das gilt auch von ganzen Völkern. Wie miserabel waren z. B. die Aegypter, nachdem sie von der Höhe der Macht und des Reichthums herabgestoßen waren. Ebenso die Perser, welche der Verf. hier zunächst im Auge hat. Daß der Reichthum „die Mörder anlockt, ja sogar oft die ewige Verdammniß herbeiführt", kommt nicht in Betracht. Man darf nicht über dasjenige hinausgehen, was der Verf. selbst in V. 13 zur Erklärung des: zu seinem Unglück, sagt. Dadurch wird alles Herumrathen abgeschnitten. — „Durch eine Unglücksplage" V. 13, vergl. 1, 13. 4, 8. — Aber, fährt der Verf. in V. 14 fort, auch abgesehen von solcher Catastrophe, der Tod macht dem Besitze des Reichthums völlig ein Ende. Im Tode sind sich der Reiche und der Arme gleich. Was mit dem Tode aufhört, das kann auch nicht wahrhaft beglücken, so lange man es hat.*) Daß hier von etwas allgemein Menschlichem die Rede ist, zeigen die Grundst. Hi. 1, 21, die Parallelst. 1 Tim. 6, 7, in welcher ebenfalls die Nichtigkeit des Reichthums daraus erwiesen, die Genügsamkeit dadurch empfohlen wird, daß wir nichts hineingebracht haben in die Welt, also auch nichts hinausbringen können. „Bei seiner Mühe", die er also zuletzt doch umsonst angewandt hat. —

*) Seb. Schmidt: Novum hoc est pro fugienda avaritia argumentum, sumtum ab eo, quod opum possessor, licet morte etiam naturali moriatur et divitias suas usque ad finem vitae retinuerit, nihil tamen eorum, quae habet, secum auferre possit, sed nudus abire cogatur.

In V. 15 wird der Gedanke von V. 14 nachdrücklich wiederholt, um auf seine Bedeutung hinzuweisen und die Thorheit des Neides recht ins Licht zu stellen. „Auch dies" nicht weniger wie das „schlimme Uebel" in V. 12. Dort die πλούτου ἀδηλότης, 1 Tim. 6, 17, die Wechselfälle, denen der Reichthum ausgesetzt ist, Matth. 6, 19. 20, hier der Tod, der allem Besitze ein Ende macht. — Und was Alles muß er um eines so nichtigen Gutes willen ausstehen, V. 16. „Er ißt im Dunklen", wenn er auch in einem hell erleuchteten Speisesaale sitzt. Denn er hat kein Licht in seinem Herzen, da ist Alles dumpf und trübe. Im 1 Tim. 6, 10 heißt es von denen, welche reich werden wollen: ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις πολλαῖς, sie durchbohren sich mit vielen Schmerzen. Wer von solchen Schmerzen heimgesucht ist, dem brennen die materiellen Lichter vergeblich. Analog ist es, wenn die Verdunkelung von Sonne und Mond im A. T. vielfach gradezu als Bild schwerer und trüber Zeiten vorkommt Jer. 4, 23. Am. 8, 9. 10. Mich. 3, 6 und C. 12, 2 unseres Buches. Die Sonne scheint wahrhaft nur für den Glücklichen. Daß אכל im eigentlichen Sinne steht, zeigt gleich V. 17. Luther: „Im Finstern essen ist hier nichts anderes, denn in Schwermuth sein Leben zubringen. Alle geizige und peinliche Leute finden immer etwas, das ihnen nicht gefällt, da sie zu murren und zu schelten haben. Denn sie sind voll Sorge, Kümmerniß und Angst: sie können nicht fröhlich essen, nicht fröhlich trinken, finden immer etwas, das sie ängstet und kränket". כעס ist 3. Präter. „Und dann seine Krankheit und Zorn"! Die Genesis der Krankheit erhellt aus dem vorherg. כעס und dem nachfolg. קצף: er wird krank vor Unmuth und Zorn über diejenigen, welche seinen Mammon antasten, bei dem sein Herz ist. Cartw.: nihil ut illi ex omni labore et fatigatione emolumenti supersit, non magis quam si leves quasdam et nullius ponderis glumas s. pulverem coacervasset, quem ventus uno flatu subito dispelleret. — Daß man in V. 17 nach אני einen Doppelpunct zu denken hat: siehe da, was ich ersehen habe: daß u. s. w. erhellt aus dem trennenden Accente bei אני, und aus der Punctation אָנִי nicht אֲנִי. Man kann entweder טוב oder יפה als Adv. nehmen, oder auch erkl.: daß es gut ist, fein.

Das essen, trinken, Gutes sehen (2, 24) bildet den Gegensatz gegen den zusammenscharrenden Geiz. Zu dem, was der Verf. als gut erkannt hat, bedarf es keiner Aufhäufung von Schätzen. Das „die Zahl der Tage seines Lebens" weist darauf hin, daß je kürzer das Menschenleben ist, um so mehr man sich zu hüten hat, das Glück nicht da zu suchen, wo es nicht zu finden ist. — „Auch", V. 18, um auch dies noch zu sagen, Ew. § 352[b]. Gott gibt ihm Macht, indem er ihn durch seinen Geist aus den Banden des Geizes befreit. Das geschieht aber nur innerhalb der Heilsanstalten, innerhalb des Erbes Gottes. Die Heiden müssen dem Mammon dienen, sie sind unter seine Herrschaft verkauft und eben deshalb ist ihr Reichthum nicht für ein Glück zu achten. השליט heißt immer herrschen machen, Ps. 119, 133. Dan. 2, 38. 48. Object der Herrschaft ist entweder das eigne Gemüth, welches der natürliche von Gott losgelöste Mensch nicht in seiner Gewalt hat, oder der Reichthum, der ohne diese befreiende Wirkung Gottes nicht ein Gut, sondern eine Plage ist. Berleb. B.: „ihn zum Herrn darüber gemacht, d. h. ihm mit den Gütern zugleich auch ein freies und freigebiges Gemüth gegeben, daß er kein Sclave des Mammons sey, sondern denselben in der Freiheit recht wisse zu gebrauchen." Daß in dem: das ist eine Gabe Gottes, der Nachdruck nicht auf אלהים liegt, sondern auf מתת, zeigt das כי zu Anfang von V. 19: es ist eine edle Gabe, denn. Die göttliche Ursächlichkeit war schon im Vorherg. hervorgehoben. — „Er gedenket nicht viel der Tage seines Lebens", V. 19, sie fließen ihm leicht dahin. Dem Hiph. von ענה wird die Bed. antworten gesichert durch 1 Kön. 8, 35. 2 Chron. 6, 26. Alle anderen Bed. sind unerweislich. Berleb. B.: „Wie also den Reinen alles rein ist, Tit. 1, 15, also mag auch der Reichthum bei einem solchen wohl in Reinigkeit gebraucht werden, und wird es deshalb wohl auf jeden sein eigen Herz vornehmlich ankommen, wie selbiges vor Gott stehe. Wenn aber einer nicht ebenso wohl zufrieden und ruhig bleibt, wenn ihm Haus und Hof abbrennt oder sonst Schaden geschieht an seinen Gütern, so ist er noch nicht recht gelassen und genügsam: Das ist die Probe davon".

C. 6.

Die Behandlung des Themas: die Nichtigkeit des Reichthums, wird fortgesetzt, zunächst um dem Neide über den Vorzug zu steuern, dessen in dieser Beziehung die Heidenwelt genoß, dann auch, um dem Geize entgegen zu arbeiten, der mit diesem Neide aus gleicher Wurzel hervorgeht, der falschen Würdigung der irdischen Güter.

V. 1. Es ist ein Böses, das ich sah unter der Sonne, und schwer lastet es auf dem Menschen: V. 2. Ein Mann, dem Gott gibt Reichthum und Güter und Ehre und er hat nicht Mangel für seine Seele an Allem, was er begehret, und nicht gibt ihm Gott Macht, daß er esse davon, denn ein fremder Mann wird es essen, das ist Eitelkeit und ist eine böse Krankheit. V. 3. Wenn ein Mann hundert erzeugt und viele Jahre lebt und seiner Lebenstage eine große Summe ist, und seine Seele des Guten nicht satt wird, und auch ein Grab wird ihm nicht: so spreche ich: besser denn er ist die Fehlgeburt. V. 4. Denn in Eitelkeit kam sie und in Dunkel geht sie und mit Dunkel ist ihr Name bedeckt. Auch die Sonne sah und kannte sie nicht: Ruhe hat diese vor jenem. V. 6. Und wenn einer tausend Jahre zweimal lebte und Gutes nicht sähe: geht nicht Alles an Einen Ort? V. 7. Alle Mühe des Menschen ist für seinen Mund, und doch wird die Seele nicht gesättigt. V. 8. Denn welchen Vorzug hat der Weise vor dem Thoren, welchen der Elende, der da weiß zu wandeln vor den Lebendigen? V. 9. Besser ist, was man mit den Augen sieht, denn das Wandern der Seele; auch das ist Eitelkeit und windiges Streben. V. 10. Was er ist: längst ward genannt sein Name, und bekannt ist, daß er Mensch ist und nicht kann er rechten mit Dem, der mächtiger ist denn er. V. 11. Denn es gibt viele Dinge, welche die Eitelkeit mehren, welchen Vortheil

hat der Mensch? V. 12. Denn wer weiß, was gut dem Menschen ist im Leben, für die Zahl der Tage seines eiteln Lebens, die er zubringt gleich dem Schatten; denn wer wird dem Menschen anzeigen, was nach ihm seyn wird unter der Sonne?

V. 1. רבה kann sich entweder auf die Häufigkeit beziehen (LXX. Vulg.: frequens, Luther: und ist gemein bei den Menschen) oder auf die Größe. Für die letztere Auff. entscheidet die Grundst. 1 Mos. 6, 5, und die Parallelst. C. 2, 21. 8, 6, wo רעה רבה ein großes Uebel. Was der oberflächlichen Betrachtung als ein großes Gut, das erscheint der tieferen als ein großes Uebel. Daß der Verf. mit solcher Bezeichnung des Reichthums weltlich gesinnter Menschen gleich beginnt, mußte von großer Wirkung seyn und dem Neide einen schweren Schlag versetzen. — Der reiche Mann in V. 2 ist der Perser, C. 10, 20. Man soll ihm seinen Reichthum nicht beneiden. Er wagt ihn nicht zu genießen und bald wird der Feind ihn wegnehmen. Wie könnte wohl Gegenstand des Neides seyn, was näher besehen nichts ist als eitler Schein? Es gab natürlich auch reiche Verschwender unter den Persern. Aber das Beispiel des geizigen Reichen diente zum Beweise, daß der Reichthum nicht an sich ein beneidenswerthes Gut ist. „Reichthum und Güter und Ehre" werden ebenso zusammengestellt in 2 Chron. 1, 11. Gott gibt ihm nicht Macht, er erlöst ihn nicht aus den Banden des Geizes, in denen er gefesselt ist, vergl. C. 5, 18. Der fremde Mann ist der Nachfolger des Persers in der Weltherrschaft. נכרי steht durchaus gewöhnlich von solchen, die einer andern Volksgemeinschaft angehören, 5 Mos. 17, 15, und daß es auch hier so zu nehmen ist, zeigt die Correspondenz zwischen dem: ein fremder Mann wird es essen, hier, und dem: ein Grab wird ihm nicht, in V. 3. Vorsichtig gehaltene Hindeutungen auf die bevorstehende Catastrophe des Persischen Reiches finden sich auch anderwärts, C. 11, 1—3. 9, 18. Die „böse Krankheit", für: ein Uebel, das einer solchen gleichet, ist aus 5 Mos. 28, 59. — V. 3. Hundert, nämlich Söhne. Das: die Tage der Jahre, ist na=

mentlich im Pentateuch stehend zur Bezeichnung der Lebenszeit, 1 Mos. 25, 7. 47, 8. 9. Ps. 90, 10. Das: seine Seele wird der Güter nicht satt, entspricht dem: nicht gibt ihm Gott Macht, daß er esse davon, in V. 2, das: ein Grab wird ihm nicht, dem: ein fremder Mann wird es essen. Da קבורה sonst immer Grab heißt, so wird man es auch in der einzigen St., welche die Bed. Begräbniß zu erfordern scheint, Jer. 22, 19, also erklären müssen. Das Eselsgrab ist der Schindanger. Die Präposition wird dort ausgelassen, weil das Verhältniß an sich deutlich ist. Es wird hier hingedeutet auf eine Catastrophe wie die in Ps. 79, 3, geschilderte: „sie vergossen ihr Blut wie Wasser, und war nicht, der begrub." Zu vergl. sind Parallelst. wie Jerem. 8, 2, wo es von den Gottlosen heißt: „sie werden nicht bestattet und nicht begraben, Mist auf dem Felde werden sie", 9, 21. 25, 33. Jes. 14, 19. 20 und was in 2 Kön. 9 von Jesabel geschrieben steht. Unrichtig Seb. Schmidt, Rambach: ex turpi tenacitate non audent aliquid honestae sepulturae destinare. Besser als das Loos eines solchen Reichen: ein Leben ohne Genuß und dann nicht einmal ein Grab, ist das Loos einer Fehlgeburt, die zwar kein Gutes genossen, aber auch kein Leid erfahren. — Zu V. 4. 5 die Berleb. B.: „Je geringer und schlechter der Zustand einer unzeitigen Geburt gemacht wird, desto größer wird das Elend eines Geizigen dadurch gemacht." Die letzten Worte von V. 5: Ruhe hat diese vor jenem, motiviren das: besser denn er ist die Fehlgeburt, in V. 3. Die Ruhe, die Leidensfreiheit ist es, was die Fehlgeburt vor einem solchen unglückseligen Reichen voraus hat, der billig nicht Gegenstand des Neides seyn sollte, sondern des Mitleides. — V. 6. „Und wenn einer tausend Jahre", denen das Leben der Erzväter nahe kam, „zweimal lebte" (Hieron.: et non ut Adam prope mille, sed duobus millibus vixerit annis), ist er dann für glücklich zu achten? „Geht nicht Alles an Einen Ort?" Kann er etwa im Scheol, in dem alle gleich arm ankommen (1 Tim. 6, 7: οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, δῆλον ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα) nachholen, was er auf Erden versäumt hat? — V. 7. „Alle Mühe des Menschen ist für seinen Mund"

(Luther fälschlich: einem jeglichen Menschen ist Arbeit aufgelegt nach seinem Maaße), der leicht zu füllen und bei dem Reichen nicht größer ist als bei dem Armen. Verleb. B.: „Können sie mehr als ein Kleid auf dem Leibe tragen? Können sie sich mehr als satt essen?“ Die vernünftige Consequenz der in diesen Worten dargelegten Thatsache ist, was in 1 Tim. 6, 8 geschrieben steht: ἔχοντες δὲ διατροφὰς καὶ σκεπάσματα τούτοις ἀρκεσθησόμεθα. Daß aber dennoch, troß der so beschränkten Genußfähigkeit, die Seele des Menschen nicht gesättigt wird, ist gar seltsam, ein mächtiger Beweis, wie sehr das Menschengeschlecht seit 1 Mos. 3 der Sünde und der Thorheit anheimgefallen ist, welche ἐπιθυμίας πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβερὰς 1 Tim. 6, 9 erzeugen *). — V. 8 gibt die Begründung des in V. 7 so allgemein ausgesprochenen Satzes, daß des Menschen Seele nicht satt wird. So tief sitzt die Erbkrankheit des menschlichen Geschlechtes, der Geiz, daß selbst das Volk des Bundes, selbst die Gemeinde der Erwählten nicht davon frei ist. Die Weisheit erscheint in unserm Buche stets als Prärogative Israels, die Thorheit als den Heiden angehörig. Der Weise sollte billig von solcher Krankheit frei seyn. Aber in der Wirklichkeit verhält es sich anders. Auch unter dem Volke des Bundes muß der Herr predigen: „hütet euch vor dem Geize, denn der Mensch lebt nicht davon, daß er viele Güter hat.“ Selbst einem Timotheus muß der h. Paulus schreiben: σὺ δὲ, ὦ ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, ταῦτα φεῦγε, 1 Tim. 6, 11. Durch den Namen der Elenden wer-

---

*) Der Sinn des V. wird ganz richtig schon von Cartwright angegeben: Quod ob rem tantulam, quae tam parabilis est, nosmet tantopere cruentamus, nosque anxiis laboribus et intempestivis curis conficimus. — — Cum omnia, quae quis improbo labore parat, ad victum et cultum corporis referantur, sitque natura paucis contenta, insanam prorsus et prodigiosam hanc habendi inexplebilem cupiditatem esse, necesse est. — Deus os nostrum, in quod alimenta ingerimus, perangustum finxit: habendi cupiditas tamen tam late diffunditur, ac si os nostrum gurgitis et voraginis cujusdam instar, Jordanis fluvio uno haustu absorbendo idoneum esset; aut si Leviathanis os illis obtigisset, in quod plaustrum cum suis qui illud trahunt equis recipitur: ventriculus cum longitudine et latitudine vix sit palmaris, illi tamen farciendo ita omnes nervos suos intendit cupiditas, acsi plus quam dolearis esset.

den im A. T. vielfach die Mitglieder des Reiches Gottes bezeichnet, für die viele Quellen des Schmerzes sich eröffnen, welche die Welt nicht kennt; die in allem Leiden, das sie trifft, eine Heimsuchung ihrer Sünden, ein Zeichen des zürnenden Gottes erblicken; die sich nicht zerstreuen, nicht sich durch Illusionen entschädigen, nicht ihr Elend vergolden, sondern ihr Kreuz willig auf sich nehmen; endlich, die von der Welt gehaßt werden, weil sie Gott aus der Welt erwählet hat. Daß auch diese Elenden noch angefochten werden von irdischem Verlangen, ist um so mehr zu verwundern, da „sie wissen zu wandeln vor den Lebendigen", da sie das Volk der Offenbarung sind, das einzige Volk auf der weiten Erde, dem Gott in seinem Gesetze eine Richtschnur für seinen Wandel gegeben hat. Zu vergl. ist 5 Mos. 4, 5. 6: „Siehe, ich lehre euch heute Gebote und Rechte, wie mir der Herr mein Gott verordnet hat. — — Und ihr sollt sie bewahren und thun, denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker, welche hören werden alle diese Gebote und sagen: ja ein weises und verständiges Volk ist dies große Volk", Ps. 147, 19. 20: „Er verkündet Jakob sein Wort, Israel seine Satzungen und Rechte. So thut er keinen Heiden und seine Rechte kennen sie nicht." Das Gegentheil derer, welche wissen zu wandeln vor den Lebendigen sind „die Thoren, welche nicht wissen zu gehen in die Stadt", 10, 15, die Heiden. — V. 9. מראה ist überall das Object des Sehens, dasjenige, was gesehen wird; so 3 Mos. 13, 12: „nach allem Gesichte der Augen des Priesters", nach Allem, was von den Augen des Priesters gesehen wird. Daß man sich freue an dem, was vor Augen liegt, so gering es auch seyn mag, ist, da der Mensch so leicht genug hat, besser als mit seinen Begierden in die Lüfte zu fahren (μὴ μετεωρίζεσθε Luc. 12, 29), sich abzuquälen mit Entwürfen und Hoffnungen, die so leicht trügen, und wenn sie auch in Erfüllung gehen, doch kein Glück bringen. Berleb. B.: „Dies ist das Wandern der Seele, die alsdann unter den Creaturen herumläuft, und wie ein Esau auf dem Felde dieser Welt umherjagt nach einer guten Speise, welche die Weisheit allein zu Hause und in der Ruhe der Vergnügsamkeit findet." Luther: „Und ist die

Meinung Salomos: Es ist besser, daß man desjenigen, was vor Augen ist, das ist des Gegenwärtigen braucht, denn, daß die Seele so hin und wieder fährt: und Salomo will, daß wir sollen brauchen des Gegenwärtigen und Gott dafür danken und nicht auf anders denken; wie der Hund im Aesopo nach dem Schatten schnappte und ließ das Fleisch fallen. Und will also sagen: was dir Gott hat gegeben vor Augen, des Gegenwärtigen, deß brauche, und laß dir genügen, und folge nicht deiner Seele, welche nicht satt wird; wie er zuvor gesagt hat. — Also ein jeglicher Christ und Gläubiger bleibe bei dem, das er hat, und was ihm Gott gegenwärtig gibt: Das gefällt ihm: die Gottlosen aber sind nicht also; sondern alles, was sie sehen, das ist ihnen eine Qual, denn sie brauchen nicht des Gegenwärtigen, sondern die Seele wird nimmer satt, und fähret jetzund dahin, dann dorthin. Derohalben, hat ein Gottloser Geld, so hat er doch nicht genug daran, braucht es nicht, sondern begehret mehr: hat er ein Weib, so ist er nicht zufrieden, er begehret eine andere: hat er gleich ein ganz Königreich, noch ist er nicht zufrieden; wie Alexander Magnus mit einer Welt nicht zu sättigen war. — So verbeut nun Salomo, daß die Seele nicht soll hin und herfahren, wie es im Hebräischen lautet, das ist, wir sollen mit Gedanken nicht webern. Und ist die Summa: brauche des Gegenwärtigen; denn das ist auch Eitelkeit und Jammer, das ist, wenn die Seele so hin und wieder fährt." — V. 10. „Was er ist" — derjenige, um den es sich hier handelt —: „längst ward genannt sein Name", das besagt der ihm längst beigelegte Name. Es findet eine Beziehung statt auf 1 Mos. 5, 2: „Und er nannte ihren Namen Menschen an dem Tage, da sie geschaffen wurden." In diesem Namen prägt sich die Ohnmacht der Menschen ab. Er bezeichnet die Menschen als Irdische, weil sie von der Erde genommen sind, 1 Mos. 2, 7, und zu ihr zurückkehren müssen, C. 3, 19. Der Artikel in הַתַּקִּיף, an dem sich die Masorethen gestoßen haben, ist ganz in der Ordnung. Hitzig: „Die Meinung ist ja nicht, ein Mensch könne mit einem Stärkeren (z. B. Menschen) nicht kämpfen, sondern: der Mensch nicht mit der bestimmten Person, welche die Menschen an Stärke übertrifft, d. i. Gott."

Auf uns. St. spielt, wie es scheint, Paulus an in 1 Cor. 10, 22: μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν; Das practische Resultat ist die Unsicherheit des Reichthums, die ἀδηλότης πλούτου, und daß man nicht auf ihn seine Hoffnung setzen darf, sondern nur auf den lebendigen Gott, 1 Tim. 6, 17, daß man nicht dem Reichthum nachtrachten darf, sondern nur, wie man sich mit Ihm gut stelle. Steht der Mensch in unbedingter Abhängigkeit von Gott, so soll man sich nicht in viele Weitläuftigkeiten einlassen, man soll sich nicht abquälen mit erlisten und erraffen, weil man das Erworbene nicht schützen kann, weil man keinen Augenblick sicher ist, daß man nicht den Ruf vernehme: „du Narr, diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern“; so ist es thöricht, die Heiden zu beneiden wegen ihres Reichthums, welcher gleich der Blume des Feldes so bald verwelken kann, Jac. 1, 10. 11. — V. 11. „Denn es gibt viele Dinge (דברים in der Bed. Worte paßt nicht), welche die Eitelkeit mehren.“ Mehr Vermögen, mehr Eitelkeit. Das ist so gewiß, als der Mensch nicht selbst Herr seines Lebens ist, sondern unbedingt abhängig von einer höheren Macht. Was halfs dem Perser, daß er einen großen Theil der Welt unterjochte und ihre Schätze sich angeeignet hatte? Wie Alexander kam und gewaltiglich anlief auf den zweigehörnten Widder des Persischen Reiches, Dan. 8, 6, da trat es ans Licht, daß er nur die Eitelkeit gemehrt hatte. Aehnlich ergeht es in großen Geldkrisen. Cartw.: quam ob rem animum ad studium pietatis convertamus, quae ad omnia utilis est et promissiones habet praesentis et futurae vitae, 1 Tim. 4. „Was mehr hat der Mensch.“ Der Reiche hat in Wahrheit nicht mehr als der Arme. Denn was er vor ihm voraus hat, erweist sich bei näherer Betrachtung als Schein und Eitelkeit. Es schwindet, sobald als Gottes Gerichte über die Welt daherfahren. — V. 12. Das: „denn wer weiß, was gut ist dem Menschen im Leben“ bezieht sich nur auf die irdischen Güter, nicht auf die ewigen, die wahrhaftigen, Luc. 16, 11, deren Besitz unter allen Umständen gut ist. Dies zeigt der Zusammenhang mit dem Vorigen: „was mehr hat der Mensch.“ Denn wer weiß was (von diesen Dingen). Die Worte: „für die Zahl der Tage seines eiteln Lebens, die er zu-

bringt gleich dem Schatten" (bei מספר ist ב aus בחיים zu ergänzen, die Zählbarkeit der Tage bezeichnet die Kürze der Lebensdauer, vergl. C. 5, 17) weisen darauf hin, daß je kürzer das Leben ist, desto wichtiger es ist, daß man sich nicht mit Wind und Asche speise. In dem schattenhaften Daseyn soll man nicht wesenlosen Schatten nachjagen. Der flüchtige, schnell verschwindende Schatten ist Bild der menschlichen Vergänglichkeit und Kurzlebigkeit. Büchner: „Ein Schatten mag sich strecken so lang er kann, mit untergehender Sonne verschwindet er und läßt nichts hinter sich." Vergl. C. 8, 13. 1 Chron. 29, 15: „Gleich dem Schatten sind unsere Tage auf der Erde." Ps. 103, 15: „Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras, wie eine Blume auf dem Felde also blühet er." Ps. 144, 4: „Der Mensch gleichet der Eitelkeit, seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten." — Die Worte: „denn wer wird dem Menschen anzeigen, was nach ihm seyn wird unter der Sonne", begründen die Aussage, daß der Reichthum nicht für ein wahrhaftiges Gut zu halten ist. Man würde nur dann berechtigt seyn, auf ihn etwas zu halten, wenn man die Zukunft kännte und in seiner Gewalt hätte. Irgend ein Unfall kann plötzlich rauben, was mit Mühe zusammengebracht worden. Ja es kann eine große Catastrophe kommen, die wie eine Sündfluth Alles hinwegreißt. Nach ihm, nach seinem gegenwärtigen Zustande, vergl. 3, 22. 7, 14. Fälschlich Mehrere: nach seinem Tode. Das practische Resultat ist zuerst, daß man den wahrhaftigen Gütern nachtrachten soll, wie P. Gerhard sagt: „Aber was die Seele nährt, Gottes Huld und Christi Blut, wird von keiner Zeit verzehrt, ist und bleibet allzeit gut; Erdengut zerfällt und bricht: Seelengut das schwindet nicht." Dann, daß man von Sorgen und Geizen und Neiden frei, zufrieden seyn soll mit dem, was man hat, so gering es auch seyn mag, ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν, Luc. 3, 14. Rambach: Ex quibus omnibus apparet, nihil melius esse quam proscripta turpi avaritia praesentibus contentum esse iisque cum pia et licita hilaritate frui. Luther: „Menschenherzen trachten nach mancherlei Dingen: einer suchet Gewalt, der andere Reichthümer; und wissen doch nicht, ob sie die erlangen werden. Brauchen also

der gegenwärtigen Gaben nicht und stehet ihnen das Herz allein immer nach dem, das sie noch nicht haben und noch nicht sehen. — — Er redet nicht von dem, was nach diesem Leben kommen wird, sondern will sagen: es weiß kein Mensch, was ihm über eine Stunde, über einen Tag, über ein Jahr widerfahren wird. Julius Cäsar, da er die Anderen gedämpft hatte, meinte, er hätte nun das Spiel allein in der Hand, meinte nun, er wollte das Römische Reich fein ordnen; aber gleich in dem, als er damit umging, ward er im Rath zu Rom erstochen. Was kränken wir uns denn und plagen uns selbst mit unseren Gedanken, so die zukünftigen Dinge keinen Augenblick in unserer Gewalt sind? Darum sollen wir zufrieden seyn mit dem Gegenwärtigen, was Gott vor die Hand gibt, und sollen Alles Gott befehlen, welcher allein weiß und regieret beide, das Gegenwärtige und Zukünftige."

C. 7, 1—10.

Wir haben hier einen Decalog der Belehrung über das Leiden des Volkes Gottes und der Tröstung und Mahnung in demselben, hinweisend auf die Frucht der Gerechtigkeit, welche es bringt, und auf den seligen Ausgang, mahnend, daß Gottes Volk sich nicht zum Murren verleiten lasse.

Das menschliche Daseyn ist schweren Leiden unterworfen, V. 1. Aber diese Leiden müssen denen, die Gott lieben, zum Besten dienen, V. 2—4. Das Elend der Kinder Gottes ist besser als das Glück der Welt, denn das letztere ist der Vorbote des bevorstehenden Verderbens, V. 5—7. Dagegen dem Volke Gottes kommt am Ende das Beste, wenn es nur geduldig ist und in seines Gottes Führungen beruht.

V. 1. Besser ist Name denn gutes Oel, und der Tag des Todes, denn der Tag, da einer geboren wird. V. 2. Besser ist zu gehen in das Haus der Trauer, denn in das Haus des Gelages, weil dies ist das Ende aller Menschen und der Lebendige nimmts zu Herzen.

V. 3. Besser ist Unmuth, denn Lachen, denn wenn das Angesicht betrübt aussieht, wird fröhlich das Herz. V. 4. Das Herz der Weisen ist im Hause der Trauer und das Herz der Narren im Hause der Freude. V. 5. Besser ist hören das Schelten des Weisen, denn ein Mann, welcher höret den Gesang der Narren. V. 6. Denn wie das Knistern der Dornen unter dem Topfe, also ist das Lachen der Thoren, und auch das ist Eitelkeit. V. 7. Denn die Bedrückung bethöret den Weisen und Geschenk richtet das Herz zu Grunde. V. 8. Besser das Ende eines Dinges, denn sein Anfang, besser einer geduldigen Geistes denn hohen Geistes. V. 9. Eile nicht in deinem Geiste unmuthig zu seyn, denn Unmuth ruhet im Busen des Narren. V. 10. Sprich nicht: was ist es, daß die vorigen Tage besser waren, denn diese, denn nicht mit Weisheit fragest du danach.

V. 1. Das erste Glied steht mit dem zweiten in gar keinem innerlichen Zusammenhange: nur durch offenbare Künsteleien hat man einen solchen hervorzubringen gesucht. Der Vergleichungspunct liegt nur darin, daß hier wie dort das eine besser ist wie das andere. Ebenso äußerlich und allgemein ist der Vergleichungspunct in C. 5. 2. טוב kommt in diesem Cap. öfter vor, wie in irgend einem anderen des A. T. Grundlage des ersten Gliedes ist Prov. 22, 1: „Name ist vorzüglicher als vieler Reichthum." Hier erscheint die Sentenz noch mehr zugespitzt. שמן klingt an שם an. Aus der Grundst. erhellt, daß das gute Oel hier als etwas sehr Kostbares und Köstliches in Betracht kommt. Auf einen inneren Nexus aber zwischen Salbe und Name führt die St. Hhl. 1, 3, wo שמן und שם ebenfalls verbunden werden: „Von Geruch sind deine Salben gut, ausgeschüttete Salbe ist dein Name." Daß in dem ersten Gl. dort unter dem Bilde der duftenden Salben sich der große und liebliche Name darstellt, wird im zweiten Gl. ausdrücklich gesagt. Mit dem Geruche steht das Gerücht in Verbindung, odores, sagt Gesenius unter Berufung auf 2 Mos. 5, 21, saepe ad famam transferuntur. — Den

Satz, auf den es eigentlich ankommt, bilden die Worte: „und der Tag des Todes besser denn der Tag seines Geborenwerdens." Das Suff. erklärt sich daraus, daß der Tag des Todes s. v. ist a. der Tag, da einer stirbt. Der Tag des Todes ist besser, denn der Tag der Geburt, so spricht der Verf. zu solchen, die um das verlorene Lebensglück trauern. Er will sie nicht überreden zu fühlen, was sie nicht fühlen, er gibt ihnen willig Recht in dem, wo sie das Recht auf ihre Seite haben. Es ist die Welt ein Jammerthal, Angst, Noth und Trübsal überall, das ist eine unläugbare Wahrheit, die man dem Leidenden nicht abstreiten darf, die man ihm vor allem zugestehen muß, wenn man ihn wirksam trösten will. Der Verf. bleibt aber bei diesem Satze, der vollkommne, aber nur einseitige Wahrheit hat, nicht stehen, er knüpft daran im gleich Folgenden die Eröffnung von Gesichtspunkten, von denen aus Licht in das Dunkel des Leidens fällt. Es wird mit der Aufstellung dieses Satzes nicht geläugnet, daß dem Menschen eine natürliche Liebe zum Leben einwohnt und daß das Leben an sich ein Gut ist, vergl. C. 9, 4. C. 11, 7; nicht geläugnet, daß in die Finsterniß des Erdenlebens das helle Licht der göttlichen Gnade hineinleuchtet, vergl. C. 9, 7. 8: „Gehe, iß in Freuden dein Brot und trinke guten Muthes deinen Wein, denn Gott hat Wohlgefallen an deinen Werken"; nicht geläugnet, daß das Leiden einen unendlichen Werth hat, als Schule für den Geist, daß es sich als das wichtigste Mittel der Läuterung und Förderung darstellt und somit als verhüllte Gnade, wie gleich in V. 2 ff. hervorgehoben wird: zwar der Tag des Todes u. s. w., aber es ist dem Menschen besser u. s w.; daß es die trefflichste Vorbereitung ist auf ein künftiges Daseyn, auf den Tag, da der Geist zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben hat, C. 12, 7. Der Satz hat hier denselben Sinn mit ähnlichen Aussprüchen, die uns auf heidnischem Gebiete entgegentreten*), der Unterschied ist aber der, daß das

*) Grotius: Valerius Maximus II, 6: „Thraciae vero illa natio merito sibi sapientiae laudem vindicaverit, quae natales hominum flebiliter, exequias cum hilaritate celebrans, sine ullis doctorum praeceptis, verum conditionis nostrae habitum pervidit." Mela de iisdem Thracibus: Lugen-

Heidenthum den Schlüssel zu solchem Leiden nicht besaß, nicht verstand es mit der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe in Einklang zu bringen, und daß ihm die Trostquellen verborgen und verschlossen waren, welche in der heiligen Schrift eröffnet werden. Die Ausführung des kurzen Satzes hier gibt C. 3 des Buches Hiob und C. 20 des Jeremias, vergl. bes. V. 18: „Warum kam ich aus Mutterleibe zu sehen Leid und Kummer und es schwanden in Schaam meine Tage." Glück in dem irdischen Daseyn suchen, heißt seit 1 Mos. 3 Trauben von den Dornen und Feigen von den Disteln sammeln. Verfehlt ist der richtige Sinn von denjenigen Ausl., welche meinen, der Tod komme hier insofern in Betracht, als er den Weg zu dem ewigen Leben eröffne, und welche Phil. 1, 21. 23 und Apoc. 14, 13 vergleichen wollen, wie z. B. Melanchthon, welcher bemerkt: Illa ethnica, optimum non nasci aut quam celerrime aboleri, aliena a doctrina ecclesiae, und die Berleb. B.: „denn obschon der Tag des Todes das Licht dieses Lebens auslöschet, so zündet er doch das Licht des ewigen Lebens und Glückseligkeit an." — V. 2. Daß das „Haus der Trauer" ein solches ist, darin ein Verstorbener betrauert wird, zeigt das Folgende. Von der Trauer über Verstorbene kommt אבל gewöhnlich vor. הוא, dies, daß man betrauert wird, verstirbt. Den Commentar zu den Worten: der Lebendige nimmts zu Herzen, haben wir in Ps. 90, 11. 12. Aus der Betrachtung des Todes erkennen wir „die Macht des Zornes Gottes" und durch diese Erkenntniß werden wir angeleitet, es mit der Sünde recht ernst zu nehmen, welche solchen Zorn hervorgerufen. Das Verhältniß d. V. zum vorigen ist das: groß sind die Leiden dieses Lebens, das muß Israel jetzt in schmerzlicher Erfahrung erkennen, aber wer sie recht zu benutzen versteht, dem tragen sie reiche Frucht. Israel befand sich damals im Hause der Trauer, die heidnischen Zwingherrn im Hause des Gastmahls,

---

tur apud quosdam puerperia, natique deflentur: funera contra festa sunt, et veluti sacra cantu lususque celebrantur". De iisdem Solinus: „Apud plurimos luctuosa sunt puerperia: denique recens natum fletu parens excipit: contraversum laeta sunt funera, adeo ut exemtos gaudio prosequantur." Hanc sententiam Euripides in Cresphontem suam transtulit.

vergl. C. 10, 19, wo ihre üppigen Schwelgereien geschildert werden. Aber wenn sie nur die Zeit ihrer Heimsuchung erkennen, so ist das Glück auf ihrer Seite. Wenn sie aus ihren traurigen Umständen, aus den Verheerungen, welche der Tod unter dem Volke Gottes bereits angerichtet hat, den Zorn Gottes gegen die Sünde erkennen, so werden sie „ein weises Herz" erlangen, das höchste Heil auf Erden und die Bedingung alles anderen. Unglückszeiten sind Segenszeiten für die Kirche. Melanchthon: In rebus secundis fiunt homines negligentiores, minus cogitant de ira dei et minus exspectant auxilium dei, deinde fiunt et insolentiores, confidunt sua industria, sua potentia et facile impelluntur a diabolo. Ideo ex illo fastigio postea ruunt in magnas calamitates, juxta illud: tolluntur in altum ut lapsu graviore ruant. Et contra aerumnae sunt commonefactiones de nostra infirmitate et de petendo auxilio dei. Et sunt frenum multarum cupiditatum. Ideo ecclesia subjecta est cruci. — V. 3. Ueber כעס Entrüstung, Unwillen, Unmuth, nicht Gram, vergl. zu Ps. 6, 8. 10, 14. Der Unmuth wird hier empfohlen, in V. 9 verworfen. Die Entrüstung, wie sie das Leiden hervorzurufen pflegt, ist zugleich gut und übel, gut, wenn sie sich gegen die eigne Sünde, übel, wenn sie sich gegen Gott und die Werkzeuge seiner Gerechtigkeit richtet, vergl. Klagel. 3, 39: „Wie murren denn die Leute im Leben also? Ein Jeglicher murre wider seine Sünde." Der Unmuth, wie er hier empfohlen wird, ist der Sache nach die Buße. Er führt zu dem Bekenntniß (Klagel. 3, 42): „Wir, wir haben gesündigt und sind ungehorsam gewesen, darum hast du nicht verschonet." רע פנים, eig. das Schlechtseyn des Angesichtes, kommt von der Traurigkeit nur noch in Neh. 2, 2 vor: „Warum ist dein Angesicht böse, da du nicht krank bist, es ist dies nichts anderes als Kummer des Herzens", רע לב. Der Gegensatz von Angesicht und Herz findet sich auch dort, doch so, daß dort der Zustand des Herzens aus dem des Angesichtes erkannt wird, während es hier im Herzen anders aussieht, als auf dem Angesichte. ייטב, von dem Herzen gebraucht, heißt immer fröhlich seyn. Die Fröhlichkeit ist hier aber eine solche, die aus der Besserung hervor-

geht. Der Gegensatz von Angesicht und Herz besagt, daß die Trauer mehr auf der Oberfläche sitzt, die Außenwerke einnimmt, im Innersten dagegen Friede und Freude waltet. Bei der Welt in ihrem Glücke strahlet das Angesicht, während das Herz sich übel befindet. Wahre Freude ist überall nur da, wo das Herz zu Gott und seinen Geboten in dem rechten Verhältnisse steht. Da das Leiden dazu hilft („Gottes Bild wird oft im Leiden gebildet", Berleb. B.), so ist es das Mittel zu wahrer Freude zu gelangen. Im Einklange mit u. St. steht das Wort des Apostels in 2 Cor. 6, 10: ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, dann auch 2 Cor. 7, 10: ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται. Wirkt das Leid Buße, so muß es auch fröhlich machen. Denn das Herz wird fröhlich, sobald es sich in seinem normalen Zustande befindet. — V. 4. Das Herz der Weisen, der wahrhaftigen Mitglieder des Reiches Gottes ist im Hause der Trauer, sie sind gern in demselben. Die willige Uebernahme des Kreuzes scheidet die Kinder Gottes von der Welt. Sie können das Kreuz das liebe Kreuz nennen, während die Welt ein Grauen und einen Abscheu vor dem Leiden hat. Hieronymus schon vergleicht die Seligpreisung der πενθοῦντες in Matth. 5, 4. Die Trauernden sind aber solche, deren Herzen im Hause der Trauer sind. Die andern schlagen es sich aus dem Sinne und suchen sich zu zerstreuen. — V. 5. „Besser ist es zu hören das Schelten der Weisen", wie Israel jetzt die Stimme seiner Propheten hören mußte, die ihm auf Grund seines Elendes seine Sünden vorwarfen. Der scheltende Weise stellte sich z. B. in Maleachi dar, dessen Weissagung schon die Aufschrift trägt: die Last des Wortes des Herrn, dann auch in uns. Verfasser, vergl. z. B. C. 4, 17 — 5, 5. Daß den Ausgangspunkt für das Schelten das Leiden des Gescholtenen bildet, zu dem das Schelten nur als Commentar hinzutritt, erkannte schon S. Schmidt: Intelliguntur sermones, qui a sapiente in domo luctus habentur. „Denn ein Mann hörend den Gesang der Thoren." Der Mann ist selbst als mitsingend zu denken, als Mitglied der lustigen Gesellschaft der glücklichen Weltkinder. Die singenden Thoren waren damals die Perser. Daß der Mann gewisser-

maßen von den Thoren unterschieden wird, führt darauf daß der Gedanke der ist: Israel, das jetzt im Leiden ist und sich ausschelten lassen muß, ist besser daran, als wenn es mit der Welt in Lust und Freuden schwebte. — V. 6. Die Worte: „denn wie der Ton der Dornen unter dem Topfe, also ist das Lachen des Thoren", ruhen auf Ps. 118, 12, wo Israel unter der Perserschaft spricht: „Sie (die Heiden) umgeben mich wie Bienen, verlöschen wie Feuer von Dornen, im Namen des Herrn will ich sie zerhauen." Der Vergleichungspunkt des Glückes der Heiden mit dem Feuer von Dornen besteht darin, daß das letztere heftig aufflackert, aber schnell verlöscht. In der Grundst. steht אש קוצים. Hier ist סירים gewählt wegen des Wortspiels, ähnlich wie שמן u. שם in V. 1, wo eine in den Proverbien vorliegende Stelle mehr zugespitzt wird. Daß das Glück der Thoren als Lachen bezeichnet wird, dient auch vielleicht zur schärferen Zuspitzung. Zwischen dem Knistern und dem Kichern findet eine gewisse Verwandtschaft des Tones statt; es heißt wohl nicht umsonst: wie die Stimme der Dornen. Das: „unter dem Topfe", was J. D. Michaelis für unleidlich hielt, dient zur Vermehrung der malerischen Anschaulichkeit, weil man da gewöhnlich ein solches Feuer hatte. Auch in Ps. 58, 10: „ehe eure Töpfe merken den Dorn" erscheinen die Dornen als Feuerungsmaterial unter den Töpfen. „Und auch das" — das Lachen der Thoren, das Glück der Heiden — „ist Eitelkeit", wie so vieles in dieser Welt des Scheines, und darum nicht Gegenstand des Neides. Tiefer betrachtet ist Israel glücklicher als die Heidenwelt: „Denn der Jubel der Bösen währet kurze Zeit und die Freude der Ruchlosen einen Augenblick. Wenn sich erhebet zum Himmel seine Größe und sein Haupt die Wolke berühret: so kommt er wie sein Koth für immer um, und die ihn sehen sprechen: wo ist er", Hi. 20, 5—7. Das: auch das ist Eitelkeit, hat seine geschichtliche Bestätigung darin gefunden, daß die Persische Weltmonarchie spurlos verschwunden ist, während Israel in der christlichen Kirche fort und fort grünt und blüht. „Luther: Virgilius sagt, das Feuer in Stoppeln krachet sehr; hat aber keinen Nachdruck, hält keine Gluth und verlischt bald. Also ist auch das Lachen und die Freude der Narren;

die scheinet, als werde sie ewig währen und lodert hoch auf, aber es ist nichts. Einen Augenblick haben sie ihren Trost, danach fällt Unglück ein, das stößt sie zu Boden: so liegt alle Freude in der Asche. Und also reimt es sich fein auf das, welches kurz zuvor gesagt: und das ist auch eitel. Freude und falscher Welttrost des Fleisches währet nicht lange, und alle solche Freude geht mit Trauern aus und hat ein böses Ende." — V. 7. Es wird hier der Grund angegeben, warum das Glück der Thoren so kurz ist. Er richtet sich selbst zu Grunde. Die Sünde raubt ihm den Verstand, und wo dieser verschwunden, da kann der Untergang nicht ausbleiben. Erst geht die mens sana verloren und dann erfolgt das Verderben. Erst erstirbt die Seele, dann wird der Leib auf den Schindanger geworfen. Parallel ist Prov. 15, 27: Es verdirbt sein Haus, wer Gewinn suchet, und wer Geschenk haßt, wird leben. „Denn die Bedrückung bethöret den Weisen." עשק Bedrückung, wie sie von den Persischen Zwingherrn geübt wurde, Ps. 62, 11. Die Bedrückung bethöret: jede Zwingherrschaft wirkt demoralisirend auf den, der sie ausübt, sie ertödtet die höhere Intelligenz und raubt somit das Präservativ gegen den Untergang. „Der Weise" ist hier nicht ein solcher, der es noch ist, sondern der es seyn sollte und könnte, zum Theil auch gewesen ist. Der Weise, so konnte der Perser noch in der Zeit des Cyrus genannt werden. „Und Geschenk richtet das Herz zu Grunde." Gegen „Geschenke" war in den Orientalischen Zwingherrschaften Alles feil. Das Herz kommt nach dem parallelen bethöret als Sitz des Verstandes in Betracht, vergl. Jer. 4, 9: „umkommen wird das Herz des Königes und das Herz der Fürsten", s. v. a. sie werden die Besonnenheit verlieren. — V. 8. „Besser ist das Ende eines Dinges, denn sein Anfang." Den Gedanken hat schon Melanchthon ganz richtig angegeben: Quamquam enim multa adversa patienda sunt, tamen vincit tandem causa honesta, Ende gut, alles gut und wer zuletzt lacht, lacht am besten. Das ist für das Volk Gottes gar tröstlich, denn das Ende gehört ihm an, so gewiß als Gott ihm angehört. Der Satz wird allgemein ausgesprochen, wer das Ende einer Sache auf seiner Seite hat, wem es in einer Sache am Ende gut

geht, der ist besser daran als wem der Anfang angehört. Der Anfang der Sache, um die es sich hier handelt, gehört der Heidenwelt an, denn in der Gegenwart ist Israel dienend, der Heide herrschend. Das Ende steht hier für ein glückliches Ende, weil ein schlechtes Ende gar kein Ende zu nennen ist. Ebenso in gleicher Materie in Ps. 37, 37. 38: „Beobachte den Frommen und sieh den Rechtschaffenen, denn Zukunft hat der Mann des Friedens. Und die Frevler werden vertilgt allzumal, die Zukunft der Bösen wird ausgerottet", der Sanftmüthige hat ein Ende, eine Zukunft, während die Bösen, welche in der Hälfte ihrer Tage fortgerafft werden, Ps. 55, 24, des Endes oder der Zukunft gewaltsam beraubt sind. Ebenso Prov. 23, 17. Jerem. 29, 11: „Denn ich kenne meine Gedanken über euch, Gedanken des Friedens und nicht zum Bösen, zu geben euch Ende und Hoffnung." Die Grundst., in der den Heiden das Ende abgesprochen wird, ist 4 Mos. 24, 20, wo es von Amalek heißt: sein Ende ist Untergang. „Siehe das Ende der Heiden ist Wüste, dürres Land und Einöde" spricht Jer. in C. 50, 12. Die Formel, womit die Propheten mehrfach ihre Heilsverkündungen eröffnen: „am Ende der Tage", ruht auf der Anschauung, daß der Heidenwelt nur der Anfang der Zeiten angehört, dem Volke Gottes das Ende. — „Besser ist der Langmüthige als der Hochmüthige." Daß das nur hier vorkommende ארך רוח nicht verschieden ist von ארך אפים, βραδὺς εἰς ὀργήν Jac. 1, 19 erhellt daraus, daß den Gegensatz in V. 9 der Zorn, כעס bildet. Danach ist unter der Langmüthigkeit das Gegentheil der leidenschaftlichen Erregung zu verstehen, welche im Leiden gegen Gott antobt und zur eigenmächtigen Selbsthülfe vorschreitet. Der Langmüthige ist der wahre Israelit, der Hochmüthige der Heide. Der erstere ist besser daran, denn der Geduldige empfängt das Ende — „also wird auch mit der Zeit, wers erwarten kann, erfreuet" —, Hochmuth aber kommt vor dem Fall, oder vermag denselben nicht abzuwenden. Ist das Ende auf Seiten Israels, so kann es nur gelten zu harren, so muß, wer nur bis ans Ende beharret, zum Heile gelangen, vergl. Klagel. 3, 24 ff.; hat die heidnische Macht keine Zukunft, so wird sie mit allem ihrem Hochmuthe nichts aus-

richten. — V. 9. „Eile nicht in deinem Geiste unmuthig zu seyn.“ Der Unmuth oder Zorn ist als gegen Gott und die von ihm begünstigten Uebelhäter gerichtet zu denken, in dem vorliegenden Fall die Heiden, vergl. Ps. 37, 1. 2. 8. „Denn Unmuth ruht im Busen der Narren“, die nur auf das Gegenwärtige sehen und sofort an Gott und seiner Vorsehung irre werden, wenn es anders geht, als es nach ihrer Meinung gehen sollte. Es ist Thorheit, bei demjenigen stehen zu bleiben, was unmittelbar vor Augen liegt, Weisheit im Angesichte des Glückes der Bösen zu sprechen: „wie Gras werden sie bald abgehauen und wie grünes Kraut verwelken sie“, und: „die Uebelthäter werden ausgerottet, und die auf den Herrn harren, werden das Land besitzen.“ Wenn man nur nicht eilet zu zürnen, so wird Gott schon seiner Zeit die Veranlassungen zum Zorne aus dem Wege räumen. Berleb. B.: „Glückselig ist dagegen der, welcher in allen Begebenheiten, die ihm zu Handen kommen, sich mit stiller Geduld trägt, mit demüthiger Gelassenheit und großmüthiger Vergnüglichkeit sich ausrüstet, in gute und böse Zeit sich schickt, und immer Kraft und Luft schöpfet aus dem Worte: dein Wille geschehe.“ — V. 10. „Sprich nicht, was ist es, daß die früheren Tage besser waren als diese“, f. warum ist es so, wie reimt sich solches Herabkommen des Volkes Gottes mit der Liebe und Gerechtigkeit seines Gottes. Luthers Bemerkung, wonach die Worte gegen die laudatores temporis acti gerichtet wären: „Sprich nicht also, es sey etwa besser gewesen; es ist nie allenthalben recht zugegangen in der Welt“, übersieht das: was ist es, daß, warum ist es so. Diejenigen, welche der Verf. vor Augen hat, werden in V. 16 des Briefes Juda als γογγυσταί, μεμψίμοιροι bezeichnet. Der gleichzeitige Maleachi führt sie in C. 2, 17 redend ein: „Ihr ermüdet den Herrn durch eure Reden und ihr sprechet: wodurch ermüden wir? Mit eurem Sprechen: jeder der Böses thut, ist gut in den Augen des Herrn, und an ihnen hat er Gefallen, oder wo ist der Gott des Rechtes?“ Ebenso in C. 3, 14. 15: Ihr sprechet: eitel ists Gott dienen, und was für Gewinn, daß wir hüten seine Hut und schmutzig einhergehen vor dem Herrn der Heerschaaren. Und jetzt preisen wir glücklich die Stolzen (d. h.

die Heiden), aufgebaut (glücklich) sind die Thäter des Frevels, sie versuchen Gott und entrinnen dennoch. „Denn nicht aus Weisheit fragest du danach." Der Weise erkennt in dem Leiden des Volkes Gottes die verdiente Strafe seiner Sünden und spricht: „die Güte des Herrn ist, daß wir nicht gar aus sind, der Herr aber verstößt nicht ewiglich und erbarmet sich wieder nach seiner großen Güte." Die Weisheit erkennt zugleich, daß die Trübsal nur zeitlich ist, und daß die zeitliche Trübsal ihren guten Grund hat. Die Weisheit erscheint hier als die Seele der Geduld.*)

C. 7, 11. 12.

Israel wird getröstet durch die Hinweisung auf das ihm gebliebene Gut der Weisheit, in welchem die Bürgschaft liegt für die Herstellung des Verlorenen. Ein Volk, dem die Weisheit sich zu eigen gegeben, kann nicht für immer dem Tode unterliegen.

V. 12. Weisheit ist gut wie ein Erbe, und noch besser für die, welche die Sonne schauen. V. 12. Denn im Schatten der Weisheit im Schatten des Silbers, aber der Vorzug der Erkenntniß ist: die Weisheit gibt das **Leben** dem, der sie hat.

Das: gut ist Weisheit, V. 11, knüpft an das מחכמה in V. 10 an. Die Erwähnung der Weisheit dort veranlaßt den Verf. Israel zu Gemüthe zu führen, was es an diesem ihm gebliebenen Gute hat. Dem Erbe entspricht in V. 12 das Silber. Es ist also das Vermögen. In Bezug auf dieses waren die Kinder Israel im entschiedenen Nachtheil gegen die Welt. Sie waren Knechte in dem Lande, das der Herr ihnen gegeben hatte, und seinen Ertrag verzehrten die Fremden; sie wurden durch die heidnischen Zwingherrn ausgesogen, waren ein verarmtes Volk.

---

*) Cartwr.: Prov. 3 eodem modo patientiam sapientiae appellatione describit. Nam cum v. 11. 12 ad patientiam in perferendis dei castigationibus cohortatus fuisset, v. 13 ad corroborandam hanc adhortationem subjungit, beatum esse qui sapientiam assecutus sit et Jac. 1 ad patientiam exstimulans v. 5 subnectit, sapientiam hanc a deo ei petendam esse, qui illa destituitur.

Daraus mußte den Unerfahrenen schwere Anfechtung erwachsen.*) Gegen solche Anfechtung reicht Koheleth hier einen Trostgrund dar.**) Er erinnert sie daran, daß ein großer Vorzug dem Volke Gottes geblieben ist, die Weisheit, welche ein Privilegium des Volkes Gottes ist, welche nirgends auf der Erde, nur in Gott gefunden wird, Hi. C. 28, Jac. 1, 5, und in seinem Worte und Gesetze, vergl. 5 Mos. 4, 5. 6: „Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte, wie sie mir geboten der Herr mein Gott. — Und ihr sollt sie halten und thun, denn das ist eure Weisheit und Einsicht vor den Augen der Völker", Prov. 1, 7: „des Herrn Furcht ist der Anfang der Erkenntniß", 2, 6: „der Herr gibt Weisheit, aus seinem Munde kommt Erkenntniß und Einsicht", 5, 18: „freue dich des Weibes deiner Jugend", wo das Weib der Jugend die Weisheit ist, die zu Israel von den ersten Anfängen seines Daseyns an in die innigste Beziehung getreten, 2, 16, wo die Thorheit als das fremde Weib, die Ausländerin erscheint. Man darf nicht nach dem Vorgange der LXX und Vulg. erklären: Weisheit ist gut mit Besitzthum verbunden. Denn das ist gegen die damalige Situation, in der Israel des Besitzthumes entbehrte, und gegen V. 12, wonach die Weisheit und das Geld verschiedene Besitzer haben. Das עם drückt vielmehr aus, daß die Weisheit sich mit dem Besitze messen kann, ihm ebenbürtig ist, das יותר fügt dann steigernd hinzu, daß die Weisheit sogar den Besitz überragt. יותר ist eig. Particip. und kommt in der Bed. übrig in 1 Sam. 15, 15 und hier in C. 12, 9. vor. Außerdem steht es immer adverb. in der Bed. mehr, sehr, allzu, überdem, übrigens. So 2, 15. 6, 8. 11. 7, 16. 12, 12. Vortheil, Gewinn heißt יותר nie. Die Bed. mehr wird auch erfordert durch die Begründung in V. 12, wo das mehr in Bezug auf die Weisheit näher nachgewiesen wird.

*) Melanchthon: Scit ecclesia alias esse causas necis Abel et alias necis Absalomis. Sed homines sine doctrina ecclesiae turbantur his exemplis, ut dubitent de providentia.

**) Diesen Gesichtspunct hat schon Luther richtig erkannt: „Hier endet und beschließt Salomo die Vermahnung, die er gethan hat, diejenigen, so um der Welt Bosheit willen ungeduldig werden möchten, zu stärken und zu trösten."

Als besser als Silber und Gold erscheint die Weisheit auch in Prov. 3, 14.*) Durch „die die Sonne sehen", werden die Menschenkinder auch in 6, 5. 11, 7 bezeichnet. — In V. 12 ist zu erkl.: denn (ist einer) im Schatten der Weisheit, (so ist er) im Schatten des Geldes, nicht weniger geborgen, als wenn einen das Geld schützt. Drohende Gefahren kann man ebenso oft durch Weisheit abwenden als durch Vermögen. Dieser Satz motivirt die Gleichstellung der Weisheit mit dem Vermögen in V. 11. Richtig Symm.: σκέπει σοφία ὡς σκέπει τὸ ἀργύριον, falsch die Vulg.: sicut enim protegit sapientia sic protegit pecunia. Weil der Schatten Schutz gegen die Hitze gewährt, eine der schlimmsten Plagen im Oriente, so steht er häufig als Bild des Schutzes überhaupt, und das um so mehr, da alle Trübsal sich unter dem Bilde der Hitze darstellt. — Das zweite Glied motivirt das mehr in Bezug auf die Weisheit in V. 11. חִיָּה ist nicht am Leben erhalten, das würde unter die Categorie des Schattens fallen und das kann unter Umständen auch das Geld, sondern beleben, ins Leben zurückrufen. Israel war damals dem Tode anheimgefallen, aber was ihm geblieben, daß die Weisheit von oben noch unter ihm war, das war ihm das Unterpfand einer fröhlichen Auferstehung. Die Weisheit belebt, weil über dem Weisen die Gnade des lebendigen und Leben spendenden Gottes waltet. Die Grundst. ist 5 Mos. 32, 39, wo es in Bezug auf die Herstellung Israels nach schwerer Trübsal heißt: „ich tödte und ich mache lebendig, ich schlage und ich will heilen". In den Psalmen kommt חיה vielfach von der Wiederbelebung des dem Tode anheimgefallenen Israel und von der äußeren Wiederherstellung desselben vor, Ps. 71, 20. 80, 19. 85, 7. 119, 25: „Meine Seele klebt am Staube, belebe mich nach deinem Worte". In Hos. 6, 2 heißt es: „er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tage wird er uns aufrichten, daß wir leben vor ihm". Gegen die Grundst. und die Parallelst. und auch gegen den Sprachgebrauch erklärt Knobel: „Der Vorzug der Weisheit besteht darin, daß sie einen zufrie-

---

*) Richtig Rambach: hac voce (יותר) comparatio sapientiae cum haereditate ita continuatur, ut sapientia illi etiam praeferatur.

denen heiteren Sinn gewährt", Elster „eine innere Kraft, ein reiches geistiges Leben". Zu vergl. ist noch Prov. 3, 18: „Ein Baum des Lebens ist sie (die Weisheit) denen, die sie ergreifen, und die sie festhalten werden beglückt", wonach das Leben, welches die Weisheit verleiht, mit dem Glücke identisch ist.

C. 7, 13. 14.

Auch das tröste Israel in seinem Leiden, daß es darin nicht minder wie im Glücke die Fügung Gottes erkennen muß, und zwar eine solche, die aus bedachtem Rathe hervorgeht.

V. 13. Siehe das Werk Gottes, denn wer kann grade machen, was er gekrümmt hat? V. 14. Am Tage des Glückes sei guter Dinge, und am Tage des Unglückes: siehe auch diesen ebenso wie jenen hat Gott gemacht, damit der Mensch nicht finden könne etwas, das nach ihm kommen wird.

„Siehe das Werk Gottes" V. 13, die meisten Menschen sehen es nicht. Sie bleiben im Unglücke an die natürlichen Ursachen angekettet, daher ihre Verzweiflung, ihre leidenschaftliche Erregung, ihre vergeblichen Versuche, sich selbst zu helfen. Wer Gottes Werk sieht, der gewinnt sofort die ruhige Fassung, die stille Ergebung, er spricht: ich verstumme, denn du hast's gethan, Ps. 39, 10. Die Aufforderung, das Werk Gottes zu sehen, wird dann begründet durch die Hinweisung auf die Hoheit und Bedeutsamkeit dieses Werkes: denn wer kann grade machen, was er gekrümmt hat. (עות krümmen, 1, 15. 12, 3). Niemand kann Gott widerstehen und seine Beschlüsse ändern. Und weil es Niemand kann, soll es auch Niemand wollen. Wir sollen uns mit Freuden unter die allmächtige Hand Gottes demüthigen. Denn der Allmächtige ist als solcher auch der Inbegriff aller Weisheit, aller Liebe, aller Gerechtigkeit. Eine allmächtige Willkühr ist nicht denkbar.*) — V. 14. „Am Tage des Guten sey im Guten",

*) Cartwr. Avis laqueo capta tanto arctius constringitur, quanto fortius ut se expediat luctatur. Si quis igitur dei laqueo irretitus teneatur,

innerlich in einem guten Zustande, wenn du äußerlich glücklich bist, so sey guter Dinge, בטוב = בלב טוב C. 9, 7, vergl. 1 Kön. 8, 66. Die Erkl.: sey im Glück, laß dich von ihm in Anspruch nehmen, genieße es, legt auf היה eine zu starke Emphase. „Und am Tage des Unglückes, siehe" f. da sey auch zufrieden, denn siehe. Bei der Correspondenz des: am Tage des Bösen, mit dem: am Tage des Guten, muß offenbar der Sache nach im Folg. gesagt seyn, wie man am Tage des Unglückes seyn soll. Diese Correspondenz wird außer Acht gelassen bei der Erkl.: wenn Unglück dich trifft, im Unglück betrachte, bedenke, nämlich Folgendes. Man darf nicht verbinden: am Tage des Unglückes siehe, sondern am Tage des Unglückes, siehe. Ebenso wird jene Correspondenz auch bei der Erkl. von Ewald übersehen: Und den Tag des Unglückes siehe, betrachte ihn ruhig. Zur Zufriedenheit im Leiden muß uns schon die Betrachtung erwecken, daß es von demselben Gotte kommt, der das Glück gesendet hat, wie Hiob spricht: „nehmen wir das Gute von Gott an, und das Böse sollen wir nicht annehmen?" Ist der Sender derselbe, so muß auch bei der Sendung trotz aller äußerlichen Ungleichheit eine wesentliche Gleichheit stattfinden. Gott, wenn er Kreuz auflegt, bleibt immer Gott, unser himmlischer Vater, unser Heiland, der Gedanken des Friedens über uns hat, „was Gott thut, das ist wohlgethan", so schwer es auch auf uns lasten mag, das muß am Ende doch für uns heilsam seyn. Der Verf. bleibt aber nicht stehen bei der bloßen Hinweisung auf die Schickung Gottes, dessen Name schon ein Balsam ist für die Wunden des Herzens. Er weist auch andeutend hin auf das Motiv in Verhängung der Leiden. Gott läßt mit den guten Tagen böse abwechseln, „damit nicht finde der Mensch hinter sich etwas", damit er nichts ergründen könne von dem, was hinter seinem gegenwärtigen Zustande liegt. (Nach ihm ebenso 3, 22. 6, 12). Das macht ihn dann recht klein, recht Gott ergeben, das hindert, daß er sein Herz nicht an das vergängliche Glück hängt. Ist der

nihil illi tutius est, quam ut se totum dei voluntati permittat, maxime cum in summa illa potentia, qua instructus est, nihil non juste, nihil non sapienter facit, Hi. 34, 12.

Mensch keinen Tag auch nur seines Lebens sicher, so muß er ja wohl zu dem Herrn seines Lebens emporblicken. על דברת, eig. über Sache, kommt in der Bed. wegen vor 3, 18. 8, 2, hier mit folgendem ש, wegen daß = damit. Gradeso על דברת די im Chald. des Daniel 2, 30. Außer Koheleth findet sich der Sprachgebrauch im Hebr. nie.

C. 7, 15—18.

Man klagte in der Zeit des Verf. bitter, daß Israel trotz seiner Gerechtigkeit leiden mußte, das Heidenthum dagegen trotz seiner Bosheit obenauf war. Der Verf. weist darauf hin, daß die Gerechtigkeit, welche sich so laut und so bitter über den ihr versagten Lohn beklagte, nur eine andere Form der Gotlosigkeit ist, neben dem offenbaren Sündenleben, rechtfertigt somit Gott wegen der Entziehung des Heiles, und lehrt, daß man einen neuen Weg betreten muß, den wahrhaftiger Gottesfurcht, wenn man des Heiles Gottes theilhaftig werden will. Trost und Mahnung gehen hier Hand in Hand. Israel mußte an seinem Gott irre werden und damit in den Abgrund der Verzweiflung versinken, wenn es nicht zur Erkenntniß des wahren Wesens seiner vermeintlichen Gerechtigkeit gelangte. Lernte es nicht murren wider seine eigne Sünde, so mußte es wider Gott murren.

V. 15. Alles sah ich in den Tagen meiner Eitelkeit: da ist ein Gerechter, welcher umkommt in seiner Gerechtigkeit, und ist ein Böser, welcher es lange macht in seiner Bosheit. V. 16. Sey nicht gar gerecht und betrage dich nicht allzuweise, warum willst du dich verderben. V. 17. Sey nicht gar böse und sei kein Thor, warum willst du sterben vor deiner Zeit. V. 18. Es ist gut, daß du dies fassest und auch von jenem nicht lassest deine Hand: wer Gott fürchtet entgeht dem Allem.

V. 15. „Alles“ ist der Sache nach s. v. a. allerlei. Es weist darauf hin, daß darunter auch gar seltsame Dinge, solche die man kaum erwartet hätte, wahre Quidproquos sind. Es folgt

dann ein auffallendes Beispiel desjenigen, was man Alles erleben muß. „In den Tagen meiner Eitelkeit", so bezeichnet Salomo seine Lebenstage, weil seit 1 Mos. 3 das ganze menschliche Daseyn der Eitelkeit unterworfen ist. Diese Eitelkeit gibt sich speciell auch in dem zu erkennen, was in dem gleich folgenden angeführt wird. Ihr gehört es an, daß eine so mühsam errungene Gerechtigkeit oft doch keine Frucht bringt. Nach mehreren soll ב in בצדקו und ברעתו das ב der Ursache seyn, durch seine Gerechtigkeit, durch seine Bosheit. Sie berufen sich darauf, daß auch in V. 16 die Gerechtigkeit als Ursache des Verderbens erscheine: warum willst du dich zu Grunde richten. Das ברעתו, in dem Sinne: durch seine Bosheit, erläutere sich daraus, daß z. B. der Perser durch seine alle Mittel für gut achtende Bosheit seiner Herrschaft Dauer verlieh. Daß man aber vielmehr erklären muß: mit oder bei seiner Gerechtigkeit, Bosheit, ב nicht selten von den begleitenden Umständen, Ew. § 217 f. 3, erhellt daraus, daß hier eine offenkundige Thatsache hingestellt werden soll — ich sah —, eine solche aber wohl die Verbindung von Gerechtigkeit und Unglück, Bosheit und Glück, nicht so aber die Ursächlichkeit der Gerechtigkeit im Verhältniß zum Unglück, der Bosheit im Verhältniß zum Glück ist. Entscheidend sind ferner die auffallend übereinstimmenden Parallelst. des gleichzeitigen Maleachi, in denen Israel klagt, daß es trotz seiner Gerechtigkeit unglücklich sey, die Heiden oder die heidnischen Zwingherrn trotz ihrer Bosheit glücklich: „Ihr ermüdet den Herrn durch eure Reden und ihr sprechet: wodurch ermüden wir? Mit eurem Sprechen: Jeder der Böses thut, ist gut in den Augen des Herrn und an ihnen hat er Gefallen, oder wo ist der Gott des Rechtes", ferner C. 3, 13—15: Ihr thut mir Gewalt an mit euren Reden, spricht der Herr, und ihr sprechet: was bereden wir denn gegen dich? Ihr sprechet: Eitel ists Gott dienen und was für Gewinn, daß wir hüten seine Hut und schmutzig einhergehen vor dem Herrn der Heerschaaren? (der Gerechte kommt um bei seiner Gerechtigkeit). Und jetzt, wir preisen glücklich die Stolzen, aufgebaut sind die Thäter des Frevels, sie versuchen Gott und entrinnen dennoch — die זדים, die Stolzen, die heidnischen Tyrannen, entsprechend

dem Bösen hier. Aus diesen Parallelst. gewinnen wir zugleich das Resultat, daß bei dem Gerechten hier Israel im Hintergrunde steht, bei dem Bösen der Heide, daß das Problem auch hier das in unserm Buche so vielfach und von allen Seiten behandelte Leiden des Volkes Gottes in der Zeit seiner Unterdrückung durch die Weltmacht, speciell unter der Perserherrschaft ist. האריך heißt in 1 Kön. 3, 14 verlängern, anderwärts kommt es unläugbar in der Bed. lange dauern od. bleiben vor. So in 5 Mos. 5, 16: „auf daß deine Tage lange dauern", 6, 2. 25, 15. 4 Mos. 9, 19. 22, hier C. 8, 12. Es ist dabei nicht ימים ausgelassen, sondern auch wo dies steht, ist es nur der sogen. relative Accus., so in 5 Mos. 22, 7: „und du lange dauerst in Bezug auf die Tage." Auf die in den St. des Pentat. enthaltene Verheißung der langen Dauer für das Volk Gottes wird hier angespielt. Was in dem Worte Gottes seinem Volke zugesprochen wird, das findet sich in der Wirklichkeit zur Beschwerung desselben bei den Heiden. — Kommt der Gerechte um trotz seiner Gerechtigkeit, so muß in der Gerechtigkeit ein Fehler seyn, und darauf hinzuweisen, das ist die Tendenz dieses Abschnittes. Die Gerechtigkeit kann nicht eine blos eingebildete, der Gerechte nicht ein solcher seyn, der sich ohne Grund für gerecht hält. Auch in Luc. 5, 32, wo der Herr spricht: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν, 15, 7, sind die Gerechten nicht bloße vermeintliche Gerechte. Es war aber in der Pharisäischen Gerechtigkeit, wie sie in der Zeit des Verf. keimte, ein doppelter Fehler. 1) Sie legen den Accent einseitig auf die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetze Gottes, während dies zugleich das Herz verlangt, schon in seiner Grundurkunde das böse Wort des Mundes und die böse Lust des Herzens nicht minder verbietet, wie die böse That. Sie verkennen, daß das Gesetz geistlich ist, Röm. 7, 14, daß einer z. B. alle seine Habe den Armen geben, und doch, wenn er dies nicht aus dem Drange der Liebe thut, von der wahren Gerechtigkeit sehr weit entfernt sein kann, 1 Cor. 13, 3. Auf die Liebe wird schon in dem Gesetze selbst alles wiederholt und nachdrücklich zurückgeführt, vergl. Röm. 13, 10. — 2) Sie legen den Accent einseitig auf

die Gerechtigkeit und verkennen, daß alle menschliche Gerechtigkeit mit Unvollkommenheit behaftet ist, der Gerechte im besten Falle doch immer nur ein armer Sünder. Der erste Mangel hängt mit dem zweiten nahe zusammen. Wenn man die Gerechtigkeit ihres tieferen Gehaltes entleert, so kann man gar leicht zu dem Wahne gelangen, ein Gerechter schlechthin zu seyn, dieser schwindet nur dann, wenn man τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου Matth. 23, 23 scharf ins Auge faßt. Die Pharisäer waren wirklich Gerechte im Verhältniß zu den Zöllnern und Huren, die Juden im Verhältniß zu den Heiden; aber solche Gerechte οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας, Luc. 15, 7, sind in mancher Beziehung schlimmer als die offenbaren Sünder, weil sie die Buße und Wiedergeburt nicht an sich heranlassen, weil sie mit Stolz und Anmaßung erfüllt sind, überall zum Richten geneigt u. s. w. Die in gewissem Sinne wirklich Gerechte sind in anderem eingebildete und vermeintliche Gerechte, Gerechte in ihren eignen Augen, Hi. 32, 1. Solche falsche Gerechtigkeit zeigt sich besonders verderblich bei dem Einbrechen schwerer Leiden. Sie ist ein Hauptgrund der Unzufriedenheit mit Gottes Führungen und kann gar leicht dahin führen, daß man an Gott ganz irre wird und ihn völlig verliert *). — Scheinbar präsentirt sich eine gar verkehrte Welt. Aber betrachtet man die Gerechtigkeit näher und ebenso das Ende der Bösen, so schwindet das Erstaunen und es zeigt sich, daß Alles in der Ordnung ist. Schon Jesaias führt in C. 58 aus, daß die Scheingerechtigkeit nicht die Ansprüche der wahren erheben kann, und weist darauf hin, daß an die letztere sofort das Heil sich anschließen werde. — V. 16. Man ist allzugerecht, wenn man darüber vergißt ein Sünder zu seyn, welcher der Buße bedarf, wenn das ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ, Luc. 18, 13, in der Seele erstirbt, deren Grundton es in diesem Erdenleben bilden soll. Hinter dem Plus ist bei einer solchen scheinbaren Gerechtigkeit ein trauriges Minus verborgen. Der Herr spricht

*) Schon Rambach bemerkt nach dem Vorgange von Seb. Schmidt: praeceptum de fugienda impatientia adhuc continuari, ita ut occupetur perniciosissima opinio de propria justitia et sanctitate, quae homines sub difficultatibus et adversitatibus maxime reddit impatientes.

in Matth. 5, 20: „es sey nun eure Gerechtigkeit besser denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." Den Commentar zu dem: sey nicht allzu gerecht, bildet Luc. 18, 11: ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο· ὁ θεὸς εὐχαριστῶ σοι, ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης, dann ist auch Apgsch. 26, 5 zu vergleichen, wo Paulus den Pharisäismus als die ἀκριβεστάτη αἵρεσις τῆς ἡμετέρας θρησκείας bezeichnet. Daß die Gerechtigkeit, in der man der Sache nicht zu viel thun soll, eine mit schweren Gebrechen behaftete ist, daß der Verf. nicht daran denkt, eine moralische Laxität zu empfehlen, zeigt schon das parallele: „sey nicht gar zu weise", gerire dich nicht als solchen, mache nicht von der Weisheit Profession, biete nicht alles auf, als Weiser zu gelten, gleich denen, welche nach Matth. 23, 7 es lieben, καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββὶ ῥαββί. Das Hithp. von חכם kommt außer hier nur noch 2 Mos. 1, 10 vor, wo es sapientem se gessit bedeutet. שמם heißt in Hithp. sonst immer sich erschrecken, sich innerlich verstören, hier dagegen sich äußerlich verstören und zu Grunde richten. Die Wortbedeutung ist dieselbe. Auch in Kal sind ja die Bedeutungen des äußerlich und des geistig verstört werdens, vastatus, desolatus est und stupuit mit einander verbunden. In wiefern aber richtet das einseitige Handthieren mit der Gerechtigkeit und Weisheit Verstörung an? Ginge blos das: sey nicht allzu gerecht, vorher, so könnte man an übertriebne Askese denken. Aber das: nicht allzu weise, schneidet diesen Gedanken ab. Man wird also nur an den göttlichen Fluch denken dürfen, den sie durch solches verkehrtes Treiben über sich herbeiziehen. Wir haben hier den Keim zu dem Wehe, welches der Herr in Matth. 23 über die Pharisäer und das pharisäisch gerichtete Volk ausruft, und zu den entfalteten Drohungen, welche dem mehrfach wiederholten Wehe dort nachfolgen. Am genauesten entspricht dem: worum willst du dich verstören, V. 38: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. — V. 17. „Sey nicht gar böse": ein wenig ergibt sich leider von selbst bei dem Menschen, der in Sünden geboren und empfangen ist und dessen Dichten und

Trachten böse ist von seiner Jugend an; es ist nach V. 20 kein gerechter Mensch auf Erden, welcher Gutes thut und nicht sündigt. Aber um so mehr soll man auf seiner Hut seyn, daß man die Gränze nicht überschreitet, welche den mit sündiger Schwachheit behafteten Gerechten von dem Frevler scheidet, daß man nicht in die Zahl der ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί gerathe, nicht in die schlechte Gesellschaft, welche in Ps. 1, 1 geschildert wird, daß man meide die Wege des Verbrechers, Ps. 17, 4, auf die der Mensch nach seiner angebornen Schwachheit so leicht verlockt werden kann, wenn er nicht mit Furcht und Zittern wandelt. „Warum willst du sterben vor deiner Zeit." Der Böse kann es wohl „lange machen", wenn Gott sich seiner als eines Werkzeuges zu seinen weisen und heiligen Absichten bedienen will, V. 15, aber das Gericht kommt dennoch, „die Furcht des Herrn mehret die Tage und die Jahre der Bösen werden abgekürzt", Prov. 10, 27, „die Männer des Blutes und des Truges werden ihre Tage nicht auf die Hälfte bringen", Ps. 55, 24. Das mußten der Aegypter, der Assyrer, der Chaldäer, der Perser einer nach dem Anderen erfahren. — V. 18. „Es ist gut, daß du dies fassest und auch von jenem nicht lassest deine Hand": dies, kein Gerechter in jenem verwerflichen Sinne zu seyn, die specifisch jüdische Krankheit, jenes kein Sündenleben zu führen, die specifisch heidnische Krankheit, an der diejenigen Theil nahmen, die, an dem Gotte Israels irre geworden, in die heidnische Richtung eingingen. Beides muß gleich sorgfältig vermieden werden, beides raubt den gnädigen Gott, und verwickelt in die Gerichte des gerechten. Auf unsere Worte weist der Herr zurück in Matth. 23, 23. Daß es dort in der Bestrafung der Pharisäer heißt: ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι, zeigt, daß der Herr in unserer St. die Bestrafung der keimenden pharisäischen Richtung erkannte. — „Wer Gott fürchtet entgeht dem Allen", allen diesen gefährlichen Dingen, dem Verderben, das zu beiden Seiten droht. יצא mit dem Accus. aus oder von etwas ausgehen, z. B. יצא את העיר, aus der Stadt herausgehen, dann בָּנַי יְצָאֻנִי, meine Kinder verlassen mich, Jer. 10, 20, hier in dem Sinne des Entgehens. Der Gefahr des Pharisäismus entgeht die Gottesfurcht, indem sie

in dem Herzen einen Abscheu erweckt, Gott durch die Attrappen einer herzlosen Scheinfrömmigkeit täuschen zu wollen, dann auch, weil mit wahrer Gottesfurcht die Energie der Sündenerkenntniß unzertrennlich verbunden ist, Jes. 6, 5, der Gefahr des Sündenlebens, weil mit der Furcht Gottes die zarte Scheu verbunden ist seinen Gott durch Sünden zu beleidigen, 1 Mos. 39, 9, und der lebhafte Wunsch in den Wegen seiner Gebote zu wandeln.

C. 7, 19. 20.

Das Israel gebliebne Gut der Weisheit, die, als ein unveräußerliches Eigenthum des Volkes Gottes, es auch in das Leiden hinein begleitet, V. 11, ist mehr werth als die Macht, welche jetzt ganz auf Seiten der Heidenwelt ist. Denn nach der menschlichen Sündhaftigkeit muß, wer der Weisheit entbehrt, unausbleiblich in die göttlichen Gerichte verwickelt werden. Die Weisheit dagegen gibt, wie V. 13 gesagt worden, das Leben dem, der sie hat. Parallel ist außer C. 7, 12. 13 auch C. 10, 14—18.

V. 19. Die Weisheit ist stark für den Weisen mehr denn zehn Gewaltige, welche in der Stadt. V. 20. Denn es ist kein gerechter Mensch auf Erden, welcher Gutes thäte und nicht sündigte.

V. 19. עזז nicht stärken, sondern stark seyn. Die Weisheit ist stark dem Weisen, erweist sich stark zu seinem Besten. Die Gewaltigen sind als begleitet von ihren Schaaren zu denken. Nach der Seite der Macht war das Heidenthum damals unendlich im Vortheil. — V. 20. „Denn es ist — sündigte“: darum ist die Weisheit als Correctiv nöthig. Wem sie fehlt, der begeht unausbleiblich solches, wodurch er in die göttlichen Gerichte verwickelt wird. Sie ist aber nur in Israel einheimisch, in der Heidenwelt hat die Thorheit ihren Sitz aufgeschlagen, 5 Mos. 32, 21. Darin liegt die Bürgschaft, daß Israel zuletzt zur Weltherrschaft erhoben wird.

C. 7, 21. 22.

Der Ausgangspunct ist auch hier das Elend des Volkes Gottes. Es ist in schweren Leidenszeiten gar wichtig, daß man in dem Leiden die verdiente Strafe für die Sünden erkennt. Das bringt Licht in die außerdem dunkle Führung Gottes, das stillt den Aufruhr der Seele, das belebt die Hoffnung. Erkennt man Gottes Fußtapfen in dem verdienten Leiden, so wird zugleich auch das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit lebendig.

V. 21. Nimm auch nicht zu Herzen alle Worte, die sie reden, so daß du nicht hörest deinen Knecht, wenn er dir flucht. V. 22. Denn auch viele Male kennt dein Herz, da auch du Anderen geflucht hast.

V. 21. Auf die politische Beziehung des Ausspruches weist das גם, auch, hin. Dies zeigt, daß hier für dieselbe Materie, welche im Vorigen behandelt worden, das Leiden des Volkes Gottes, ein neuer Gesichtspunct eröffnet wird. Im Einklange mit diesem גם übers. die LXX: οὓς λαλήλουσιν ἀσεβεῖς, die Gottlosen, die Heiden, Jes. 25, 2. 5. 1 Macc. 3, 15. 9, 73, Suidas: ἀσεβεῖς οἱ πολυθεΐαν ἢ ἀθεΐαν θρησκεύοντες. Die heidnischen Zwingherrn verhöhnten das elend darniederliegende Israel wegen seiner Prätensionen, das Volk Gottes zu seyn, sie sprachen zu ihm immerfort: wo ist nun dein Gott? Ihr Haß wurde aufgestachelt durch die vermeintliche Anmaßung, die durch den Erfolg, den factischen Zustand des Volkes so völlig als solche erwiesen zu seyn schien. Die Beschaffenheit der Reden erkennen wir näher aus: „deinen Knecht." Sie wurden eben dadurch provocirt, daß die Kinder Israel durchblicken ließen, die Heiden seyen von Gott und Rechtswegen Knechte. „So daß du nicht hörest", wie dies geschehen würde, wenn du dein Herz darauf richtetest, s. v. a.: und vermeide also, daß du hörest. Wenn man das Herz abwendet von dem, was man mit dem äußeren Ohre vernimmt, so hört man und hört auch nicht. Was man blos mit dem äußeren Ohre hört, ist so gut als nicht gehört.

In Ps. 38, 14. 15 sagt der S. in der Schilderung seiner Geduld bei den Anfechtungen der Feinde: „Und ich wie ein Tauber höre nicht und bin wie ein Stummer, der seinen Mund nicht aufthut. Und bin wie ein Mann, der nicht höret und der keine Widerrede in seinem Munde hat.“ Das ist die leidenschaftslose Ruhe, zu der jeder gelangt, der in allem, was ihm begegnet, Gottes Verhängnisse und Gerichte erkennt. „Deinen Knecht, wenn er dir flucht.“ Der Knecht Israels ist hier, wie in C. 10, 7: „Ich sah Knechte auf Rossen und Fürsten gehend wie die Knechte auf der Erde“, der Heide. Die Weltherrschaft liegt in der Idee des Volkes Gottes. Es muß sich selbst aufgeben, wenn es diesen Anspruch aufgibt. Keine lebendige Frömmigkeit ist ohne ihn zu denken. Wenn das Volk Gottes von sich selbst niedrig denkt, so denkt es zugleich niedrig von seinem Gotte. Dem aus Israel hervorgehenden Schilo ist nach 1 Mos. 49, 10 der „Gehorsam der Völker“ bestimmt. „Ein Herrscherthum von Priestern“, so wird Israel in 2 Mos. 19, 6 genannt: weil Priester des Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, sind sie auch die legitimen Herrn der Welt. „Du wirst über viele Heidenvölker herrschen und über dich werden sie nicht herrschen“, heißt es 5 Mos. 15, 6. Israel ist nach 5 Mos. 33, 29 das Volk, „dem seine Feinde heucheln müssen und das auf ihren Höhen einherschreitet.“ In 5 Mos. 28, 1 heißt es: „Und es geschieht, wenn du hören wirst auf die Stimme des Herrn deines Gottes, so macht dich der Herr dein Gott zum Oberherrn über alle Völker der Erde.“ In V. 13: „Und der Herr wird dich zum Haupte machen und nicht zum Schwanz, und wirst oben schweben und nicht unten liegen.“ Jesaias verkündet in C. 45, 14: „Also spricht der Herr: die Arbeit Aegyptens und der Erwerb Kuschäas und die Sabäer die langgewachsenen werden zu dir übergehen und dein seyn, hinter dir wandeln, in Ketten einhergehen, und vor dir sich niederwerfen, zu dir flehen: nur in dir ist Gott und ist kein Gott außerdem.“ Jeremias klagt im Eingange der Klagelieder: „Die eine Königin unter den Heiden seyn sollte, muß jetzt dienen“, und in C. 5, 8: „Knechte herrschen über sie, und ist Niemand, der aus ihrer Hand errette“, wozu die an-

notat. uber.: qui nobis potius, si pii fuissemus, servire debuissent. Man darf nicht erklären: „daß du nicht hören müssest deinen Knecht dir fluchen“, man muß vielmehr erklären: „so daß du nicht hörest deinen Knecht, der dir flucht.“ Das nicht hören ist der Lohn, den die Abkehr des Herzens von den Menschen und die Zukehr zu Gott davon trägt. Wer ohne Gott ist in der Welt, hat die große Pein, den „Mord in seinen Gebeinen“, Ps. 42, 11 — hören zu müssen. Erst wenn das: harre auf Gott, in ihm lebendig geworden, wird er von dieser Pein frei. — V. 22. Spricht das Gewissen so, so muß man in dem, was man von den Feinden erleidet, die strafende Hand Gottes erkennen. Das macht dann das Herz gar milde gegen die Beleidiger, gar indifferent gegen ihre Kränkungen, das ist die nothwendige und solide Grundlage der Feindesliebe, des Bittens für die, so uns beleidigen und verfolgen. Wir erblicken in ihnen die Werkzeuge Gottes, die Diener zugleich seiner Gerechtigkeit und seiner erbarmenden Liebe, welche zu rechter Zeit züchtigt um nicht dem Tode übergeben zu müssen, wir sprechen: lasset sie fluchen, denn Gott hat es ihnen geheißen. אשר (wo es geschah) daß, steht hier in dem Sinne von: da, wie 2 Sam. 19, 25. 1 Mos. 35, 13—15. Andere, namentlich die Heiden, an denen Israel sich so oft durch hochmüthige Anmaßung und Herabziehen seiner Prärogative ins Fleisch versündigt hatte.

C. 7, 23—29.

Koheleth, indem er zurückblickt auf den Weg, den er zurückgelegt hat, findet, daß er zwar in seinem Streben nach Weisheit Manches erreichte, dabei aber doch von seinem letzten Ziele noch vielfach entfernt geblieben ist, V. 23. 24. In seinen Untersuchungen über Weisheit und Thorheit gewinnt er das Resultat, daß die gefährlichste Feindin des Menschengeschlechtes die falsche Weisheit ist, V. 25. 26. Wie schwer aber die wahre Weisheit zu erlangen, das erhellt aus der Thatsache, daß zu ihr unter den Männern nur gar wenige vorgedrungen sind, während unter den

Weibern die Virtuosität in Bezug auf sie gar nicht gefunden wird, V. 27. 28. Das liegt daran, daß die Menschen von ihrer ursprünglichen normalen Beschaffenheit abgewichen und der Willkühr des Denkens anheimgefallen sind, V. 29.

V. 23. Alles dies versuchte ich mit der Weisheit, ich sprach: ich will weise werden, und sie war ferne von mir. V. 24. Fern ist was ward und tief, tief, wer kann es finden? V. 25. Ich wandte mich mit meinem Herzen zu erkennen und zu erproben und suchen Weisheit und Gedanken, und zu erkennen Bosheit als Thorheit und den Unverstand als Unsinn. V. 26. Und ich finde etwas, das bittrer denn der Tod: das Weib, welches Netze und Garne nach ihrem Herzen, Fesseln nach ihren Händen: wer Gott gefällt, wird ihr entrinnen, und der Sünder wird durch sie gefangen werden. V. 27. Siehe, dies fand ich, sprach Koheleth, eins nach dem andern findend Gedanken. V. 28. Danach suchet noch meine Seele und nicht fand ich's, einen Menschen aus tausenden fand ich, und ein Weib habe ich unter allen diesen nicht gefunden. V. 29. Und siehe, dies habe ich gefunden, daß Gott den Menschen rechtschaffen gemacht hat und sie suchen viele Künste.

V. 23. Nachdem Koheleth geraume Zeit mit der Weisheit operirt hat, reflektirt er auf sein Werkzeug. „Alles das" — nicht blos das unmittelbar Vorhergehende, sondern alles bisher Vorgekommene von Anfang des Buches an — „versuchte ich mit der Weisheit": der Versuch ist als ein gelungener zu betrachten in Bezug auf die dargelegten Resultate, als ein mißlungener, sofern als das letzte Ziel die absolute Weisheit zu betrachten ist. Bei allem, was er erreicht hat, bleibt dem Verf. das demüthigende Bewußtseyn, weit hinter seinem Ziele zurückgeblieben zu seyn: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν, 1 Cor. 13, 9. Von allem menschlichen Streben, so erfolgreich und gesegnet es auch seyn mag, gilt doch immer das: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι, Phil. 3, 12. — V. 24. „Fern ist

was ward", oder was ist. Das Präter. היה bezeichnet die in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit. Daß die Weisheit ihr Ziel nicht erreichen kann — „sie blieb ferne von mir" im vor. V. — liegt daran, daß ihr Object, das Seyende (die Weisheit ist nach Weish. 7, 17 τῶν ὄντων γνῶσις; nach C. 1, 13 hier hat es die Weisheit zu thun mit Allem was geschieht unter der Sonne) so schwer zugänglich ist. Ist das Seyende fern, schwer erreichbar, unzugänglich, so muß nothwendig auch die Weisheit fern seyn. Parallel ist C. 3, 11: „Der Mensch kann nicht finden alles Werk, was Gott thut, weder Anfang noch Ende": dem: alles Werk dort, entspricht hier das: was ist; C. 8, 17: „der Mensch kann nicht finden alles Werk, welches geschieht unter der Sonne — — und wenn der Weise auch gedächte es zu erkennen, so findet ers nicht." Ferner Hi. 11, 8, wo es von dem Objecte der Weisheit, dem Wesen und Thun Gottes heißt: „tiefer als die Hölle, was kannst du wissen", Röm. 11, 33: ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. מה שהיה heißt in C. 1, 9 grade sowie hier: dasjenige was war, in C. 6, 10: dasjenige, was es ist. Verwerflich sind die abweichenden Erkl., Luther und Stier: es ist ferne, was wird es seyn; Ewald: fern ist, was es sey — man sieht nicht recht ein, was —; Hitzig: was fern ist und tief, gegen die Wortstellung und gegen C. 1, 9 wo, wie Hitzig bemerken muß, „היה selbst Prädicat, während hier (nach Hitz.) nur Copula ist." — Zwar was der Mensch zu thun hat und was der Herr sein Gott von ihm verlangt, das unmittelbar practische, das ist, seitdem Gott das Licht seiner Offenbarung in die Finsterniß des menschlichen Daseyns hineinscheinen ließ, „nicht fern", 5 Mos. 30, 11, vielmehr spricht Moses zu Israel in V. 14: „sehr nahe ist dir dieses Wort in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thuest." Aber hier handelt es sich nicht darum, sondern um die Erkenntniß der Dinge und besonders um das tiefere Verständniß der Führungen Gottes, der Wege, die er mit seinem Volke auf Erden geht. Und dann wird auch das an sich Klare dem Menschen durch die ihm einwohnende Sünde mannigfach verdunkelt, so daß er nicht zum vollen Genuß der Gabe Gottes gelangt. —

V. 25. Das: „ich wandte mich und mein Herz", bildet den Gegensatz gegen ein blos oberflächliches Thun. Ein Resultat wird überall nur erreicht, wo mit Wahrheit das ולבי hinzugefügt werden kann. „Zu suchen Weisheit und Gedanken": חשׁבון der Gedanke, das Sinnen, die Meditation (vergl. 9, 10, wo der Gedanke mit dem Werke verbunden wird als das Geistige, woraus das Werk hervorgeht) bildet den Gegensatz gegen die blinden Triebe und Leidenschaften, wodurch der gewöhnliche Mensch sich leiten läßt. Daß man erklären muß: die Bosheit als Thorheit u. s. w. zeigt schon der Art. in הסכלות. Nach den Parallelst. (1, 17. 2, 12. 13. 10, 13) könnte statt כסל auch רשׁע stehen, statt הוללות auch סכלות. Es könnte auch ohne wesentliche Aenderung des Sinnes כסל und הסכלות fehlen: und zu erkennen Bosheit und Thorheit, im Einklange mit der ersten Vershälfte, wo blos von der Erkenntniß der Weisheit und des Gedankens die Rede ist. — Wir haben hier nur den Eingang zu V. 26, wo das wichtige Resultat angegeben wird, welches der Verf. in seinen Studien über Weisheit und Thorheit aufgefunden hat. — V. 26. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß durch das Weib hier nicht eine gewöhnliche Buhlerin, sondern eine ideale Person, die falsche Weisheit, bezeichnet wird, die aus ihrer Heimath, der Heidenwelt, stets neue Excursionen und Einfälle in das Israelitische Gebiet unternahm, und es gereicht der Exegese unserer Tage nicht zur Ehre, daß solche offen zu Tage liegende Wahrheiten in ihr noch so vielfach verkannt werden. Der Sinn für das Allegorische in der Schrift ist leider noch wenig entwickelt, ein falscher occidentalischer Realismus gibt sich noch vielfach zu erkennen, bei einer Fraction kirchlich gerichteter Ausleger nicht minder als bei rationalistischen. Das gewöhnliche Weib paßt hier nicht in den Zusammenhang, wohl aber das ideale. Vorher und nachher ist davon die Rede, daß die wahre Weisheit gar schwer zu erreichen ist. Das kommt besonders daher, daß neben der Weisheit von oben, der σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, die fleischliche Weisheit besteht, die ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης, Jac. 3, 15, welche die Menschen in ihre Banden verstrickt, die Mutter der in V. 29 erwähnten „Künste." Ferner, eine ideale

weibliche Person, Koheleth, die Versammelnde redet. Wenn diese vor einer andern weiblichen Person warnt, als der gefährlichsten Feindin des Menschengeschlechtes, so ist die Voraussetzung dafür, daß diese Person ebenfalls eine ideale sey. Dafür entscheidet auch, daß nur von dieser Annahme aus sich ein Grund angeben läßt für die in C. 7, 27 und außerdem im ganzen Buche nicht vorkommende Feminalverbindung des Wortes Koheleth. Die Rücksicht auf die Incarnation der Weisheit von oben in der Person Salomos, welche sonst überall die Masculinarverbindung herbeigeführt hat, wird hier aufgegeben wegen des Gegensatzes gegen die Philosophie und lose Verführung. Endlich, es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß das Weib hier identisch ist mit der „Fremden", der „Ausländerin", welche in den Proverbien als die gefährliche Feindin der wahren Weisheit erscheint, um so weniger, da, wie bereits nachgewiesen worden, auch die Koheleth auf die Proverbien zurückweist. Nun führen aber klare Gründe darauf, daß jenes Weib in den Proverbien die Personification der sich als Weisheit geberdenden heidnischen, in das Israelitische Gebiet eindringenden Thorheit ist, die φιλοσοφία und κενὴ ἀπάτη in Col. 2, 8, die ψευδώνυμος γνῶσις in 1 Tim. 6, 20, die gleich in den ersten Anfängen der christlichen Kirche ihre alten Invasionsversuche erneuerte. Den Schlüssel zu Prov. 2, 16. 17: „dich zu erretten von dem ausländischen Weibe, von der Fremden, die ihre Worte glättet; die da verläßt den Freund ihrer Jugend und des Bundes ihres Gottes vergißt", haben wir in Jer. 3, 4. 20, wonach der Freund der Jugend kein anderer ist als der Herr. Diesen vergaß die ethnisirende Weisheit, sofern sie unter dem Volke des Bundes Anhänger fand. In C. 5 muß das böse Weib schon wegen der Gegenüberstellung gegen das gute, die Weisheit, eine ideale Person seyn (Chr. B. Michaelis: I. dehortatur a falsi nominis sapientia s. potius μωρίᾳ sub schemate mulieris adulterae, v. 1—14. II. Commendat veram sapientiam sub schemate castae dulcissimaeque conjugis, v. 15—23). V. 15 u. 16 dort: „trinke Wasser aus deiner Grube und Flüsse aus deinem Brunnen. Laß deine Brunnen herausfließen und deine Wasserbäche auf die Gasse", sind in Wahrheit sinnlos bei der buchstäb-

lichen Auffassung. Bertheau, der dieser Auffassung folgt, findet sich so in Verlegenheit, daß er den Text ändern und eine Negation einschieben will: nicht mögen fließen! Die Grube, der Brunnen, ist die einheimische Weisheit. Daraus soll man schöpfen und der Heidenwelt von diesem lebendigen Wasser mittheilen, nicht aber sich mit ihrer Weisheit einlassen, die näher besehen Thorheit ist. Ferner, wenn in C. 7, 4. 5: „Sprich zur Weisheit; du bist meine Schwester und nenne die Klugheit deine Bekanntschaft. Daß sie dich behütet vor dem fremden Weibe, vor der Ausländerin, die glatte Worte gibt", die Weisheit eine ideale Person ist, so wird es auch ihre Gegnerin seyn. In C. 9 wird das böse Weib wieder der Weisheit gegenüberstellt (Ch. B. Michaelis: Partes cap. duae sunt. Describitur enim 1. sapientia, missis circumquaque famulis ad epulas a se paratas invitans, v. 1—12. 2. Opposita mulier stultitiae suas e contrario delicias commendans et offerens, v. 13—18). In V. 13 d. Cap.: „Es ist ein Weib der Thorheit, lärmend, der Albernheit und weiß nichts", haben wir gradezu die Erklärung. Das Weib ist die personificirte Thorheit. In Prov. 22, 14 endlich heißt es: „Eine tiefe Grube ist der Mund der Ausländerinnen, wer dem Herrn verhaßt ist, fällt hinein." Daß es sich hier um Lehren handelt, daß die ausländischen Doctrinen (die Verführung kam Israel stets aus dem Auslande, wie man das an dem Beispiele Israels in der Wüste, dann auch aus dem Salomos selbst sehen kann), als Ausländerinnen personificirt werden, darauf weist die Erwähnung des Mundes hin: Eine Analogie für solche Personification bietet Nah. 3, 4 dar. Dort erscheint Ninive, die Trägerin der Weltmacht, wegen ihrer politischen Trugkünste als ein Hurenweib, welches die Völker durch ihre Buhlerei ins Verderben stürzt. Was von der heidnischen Politik, das gilt auch von der heidnischen Weisheit, von ihrer Philosophie und leerem Betruge. In Apoc. 2, 20 entspricht dem Weibe hier „das Weib Jesabel, die da spricht, sie sey eine Prophetin und sie lehret und verführet meine Knechte zu huren und Götzenopfer zu essen." Jesabel ist dort eine symbolische Person, die personificirte ethnisirende Irrlehre. Vor fremder

Lehre und heidnischer Weisheit warnt Koheleth auch in C. 12, 12. Für das: „bittrer denn der Tod" (Cartwr.: cujus nefariam consuetudinem vel morte redimere utile fuerit) finden sich in den Proverbien zahlreiche Parallelen. Es heißt dort von der „Fremden", z. B. in C. 7, 26. 27: „Denn viele Durchbohrte hat sie gefällt und zahlreich sind alle ihre Gemordete. Ihr Haus sind Wege zur Hölle, da man hinunterfährt zu des Todes Kammern." In C. 9, 18: „Er weiß aber nicht, daß daselbst Todte sind und ihre Gäste in den Tiefen der Hölle." לבה ist am einfachsten als Accus. zu nehmen: welche ist Netze und Stricke ihrem Herzen nach. Die Weisheit der Welt ist besonders versuchlich in den Zeiten der Herrschaft der Welt, wie man das an dem Beispiele der Maccabäischen Zeit sehen kann. — V. 27. „Dieses fand ich" das im bisherigen Verlaufe des Buches dargelegte, V. 23. „Eins für eins" s. v. a. eins nach dem anderen (vergl. אחד לאחד einer nach dem andern, Jes. 27, 12, εἷς καθεῖς Joh. 8, 9), so daß er jedesmal nur einen Gegenstand vornahm und sich in denselben vertiefte. Das ist der einzige Weg, auf dem man es in dem Streben nach Erkenntniß zu etwas bringen kann. Berleb. B.: „Die Erkenntniß wächst staffelweise." „Findend Gedanken", der Infin. mit ל beschreibt im späteren Sprachgebrauch nicht selten einen Zustand, so daß er dem Partic. gleichkommt, Ew. §. 237[c]. 280[d]. — V. 28. Das an der Spitze stehende אשר weist darauf hin, daß das Suchen und nicht Finden sich auf die im vor. V. erwähnte Sache, die Weisheit, die Speculation bezieht: in Bezug darauf, Ew. §. 181[b]. Das: „noch suchet meine Seele und ich habe es nicht gefunden", entspricht ebenso dem: „ich sprach: ich will weise seyn, aber sie war ferne von mir", in V. 23, wie V. 27 dem ersten Theile des V., vergl. auch C. 8, 17. Manches hat er erreicht, aber zum vollen Besitze der Weisheit ist er nicht gelangt. Wie schwer derselbe zu erreichen ist, fährt er fort, das erhellt schon daraus, daß unter den Männern nur äußerst wenige zu ihm gelangt sind, unter den Weibern aber Niemand. Der „Eine aus Tausenden" ist aus Hi. 33, 23. Elihu sagt dort, daß ein solcher, der seinen Mitbruder über Gottes Wege aufklären könne,

also ein solcher, der sich im Vollbesitze der göttlichen Weisheit befinde, eine höchst seltene Erscheinung sey. Die wenigen Auserwählten hier sind Männer wie Moses, David, Jesaias, dieselben, welche auch der Verf. der Griechischen Weisheit Salomos im Auge hat, wenn er in C. 7, 27 von der Weisheit sagt: κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καί προφήτας κατασκευάζει. Sich selbst zählt der Verf. nicht zu diesen Auserwählten, ohne dadurch überhaupt auf die Canonicität zu verzichten, die er zum Schlusse ausdrücklich in Anspruch nimmt. Hand in Hand mit dem Ausspruche: ein Weib habe ich unter allen diesen, d. h. den Inhabern der Weisheit, nicht gefunden, geht die Thatsache, daß keine weibliche Schrift in dem ganzen Canon A. u. N. T. sich befindet. Was unter den Männern nur einzelnen Auserwählten beschieden ist, wobei wohl zu bemerken ist, daß hier nicht von der Theilnahme an der Weisheit überhaupt die Rede, zu welcher die Gesammtheit des Volkes Gottes berufen war, als des „weisen Volkes" 5 Mos. 4, 6, sondern von der Selbstständigkeit und bahnbrechenden Productivität auf diesem Gebiete, das kann dem Weibe, als dem „schwächeren Gefäß" 1 Petr. 3, 7, überhaupt nicht beschieden seyn. Es liegt über die weibliche Stufe hinaus, der auf diesen Gebieten vorwiegend nur Empfänglichkeit zukommt, nicht Productivität, und deren Sphäre der Selbstständigkeit eine andere ist. Luther: „Die Weiber sind von Gott geschaffen zu ihren Werken, nämlich zu Haushaltung, zu Kinder ziehen, und wozu ein jeder von Gott geschaffen und berufen ist, das richtet er am besten aus. Es greift ein Weib viel besser zu einem Kinde mit dem kleinsten Finger, denn ein Mann mit beiden Fäusten. Darum soll ein jeder bleiben in dem Werke, dazu er von Gott berufen und gesetzt ist." Nur völliger Mißverstand, der das Weib hier vermengte mit dem Weibe in V. 26, die beide nichts miteinander zu schaffen haben, hat Erklärungen hervorgerufen, wie die von Hitzig: „Unter tausend Menschen fand er einen rechtschaffnen Mann, aber kein gutes Weib". Von „Rechtschaffenheit" im Sinne Hitzigs ist im ganzen Zusammenhange nicht die Rede. Es handelt sich in demselben um die Weisheit, um die Ergründung des Wesens der Dinge, der Tiefen der Gottheit.

Was der Verf. den Weibern abspricht, das theilt er auch sich selbst nicht zu. Auf die Ehre aber, ein „rechtschaffener", „guter" Mann zu seyn, will er doch gewiß nicht verzichten. Wer aber auf dem Gebiete der Schriftanschauung orientirt ist, wird jenen Hitzigschen Sinn von vornherein als einen unmöglichen erkennen. Luther: Bei den Heiden ist ein Sprüchwort gewesen: Tria mala mala pessima, ignis, aqua, femina, das ist, ärger kann es nicht werden, als die drei thun können, Feuer, Wasser, Weib. Aber dies und dergleichen viel hat der Teufel wider das weibliche Geschlecht also aus eitel Haß und Gift wider Gott und sein Werk ausgespieen, damit er jedermann den ehelichen Stand und Gottes Wort verleidet und es ärger macht." Den practischen Gesichtspunct bezeichnet treffend Cartwr.: Quod foeminas admoneat, ut modeste se gerant, et consciae imbecillitatis suae caveant, ne sibi et suo ingenio confidant, sed se suis quibus subsunt gubernatoribus regendas et moderandas tradant, et ante omnia Deum sollicite precentur, ut suae imbecillitatis misertus viribus illos accingat, quibus in officio contineantur. — V. 29. Woher kommt es aber, daß die Weisheit dem Menschen so schwer zu erreichen ist? Die Schuld liegt nicht an Gott, sondern an dem Menschen, der von seiner ursprünglichen Beschaffenheit ausgeartet ist. „Gott hat den Menschen rechtschaffen gemacht": ישר rechtschaffen (nicht aufrichtig, wie Luther übersetzt) bezeichnet die der Norm adäquate Beschaffenheit. Wäre der Mensch noch in dem Zustande, in dem er von Gott geschaffen ist, so würde die Weisheit ihm leicht zugänglich seyn, denn der Besitz der Weisheit gehört zur normalen Beschaffenheit des Menschen. „Aber sie suchten viele Künste." חִשְּׁבֹון kommt nur hier und in 2 Chron. 26, 15 vor. Dort steht es von künstlich ersonnenen Kriegsmaschinen*): als Erklärung wird hinzugefügt מחשבת חשב, ausgesonnen von den Sinnenden. Hier bezeichnet das Wort, eig. das Ausgedachte, Ausgeklügelte, die Klügelei, nicht etwa malas artes, Ränke, wie Hitzig erklärt: es handelt sich zunächst nicht

*) Gesenius: cf. ingenium, quod media latinitate ballistam pr. machinam ingeniose fabrefactam notat, unde dicebant ingeniare urbem i. e. machinis oppugnare, ingeniosus, ingeniator, gall. ingenieur.

um die Praxis, sondern um die Theorie, nicht um schlechtes Thun, sondern um verkehrtes Denken. Es bezeichnet also vielmehr die oft so scheinbaren und glänzenden Räsonnements der natürlichen Vernunft, welche das Herz verwirren und von der Weisheit von oben her abführen, die Speculationen eines von Gott abgewandten Herzens, wie sie fortwährend aus der Welt auch in die Kirche eindringen, die βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, vor denen der Apostel in 1 Tim. 6, 20 warnt. Der Mensch nach dem Falle hat es verlernt, sich zunächst receptiv zu verhalten, was in dem Verhältniß zu der ἄνωθεν σοφία die allein richtige Stellung ist, er jagt den Schemen seiner eignen hochfahrenden Gedanken nach. Das einzige Mittel, von solcher schweren Krankheit frei, aus den Banden seiner eignen Gedanken und Hirngespinste erlöst zu werden, ist, daß man verlernend das: „ihr werdet seyn wie Gott, wissend das Gute und das Böse", wieder in die göttliche Bedingtheit zurückkehrt und allem eignen Wissen entsagend, sprechend: „all mein Dichten will ich, all mein Denken, in der Lethe stillen Strom versenken", sich von Gott lehren läßt, gemäß dem Ausspruche des Herrn Matth. 11, 25: „Ich preise dich Vater, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbaret."

C. 8, 1—8.

Den Ausgangspunct bildet auch hier der traurige Zustand des Volkes Gottes. Nach einem einleitenden Lobe der Weisheit, V. 1, ermahnt der Verf., daß man sich durch Nichts von dem Gehorsam gegen den himmlischen König abbringen und zu bösem Thun verleiten lassen soll, da dieser König allmächtig ist in seinem Thun und in seinen Strafen, V. 2—4. Beharrt das Volk Gottes nur im Gehorsam, so wird sein Leid dereinst sich wenden; Menschen, so mächtig sie auch scheinen mögen, werden in ihrer Ohnmacht den Lauf des Gerichtes nicht hemmen können, das er zu der von ihm gesetzten Zeit zum Besten der Seinen abhalten wird, V. 5—8.

V. 1. Wer ist gleich dem Weisen und wer kennt die Deutung der Dinge? Die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Antlitz, und die Härte seines Antlitzes wird gewandelt. V. 2. Ich: den Mund des Königes beobachte, und zwar wegen des Eides Gottes. V. 3. Eile nicht hinwegzugehen von seinem Angesichte, stehe nicht auf bösem Dinge, denn Alles was er will thut er. V. 4. Weil das Wort des Königes Gebieter ist, und wer kann zu ihm sagen: was thust du? V. 5. Wer das Gebot beobachtet, wird kein böses Ding erfahren, und Zeit und Recht kennt ein weises Herz. V. 6. Denn alles Verlangen des Menschen hat Zeit und Recht, denn das Unglück des Menschen ist schwer auf ihm. V. 7. Denn er weiß nicht, was seyn wird, denn wer sollte ihm anzeigen, wie es seyn wird. V. 8. Nicht ist ein Mensch Gebieter über den Geist, daß er den Geist zurückhalten könnte, und nicht hat er Gewalt über den Tag des Todes und es ist keine Entlassung aus dem Streite und nicht errettet die Bosheit den, der sie hat.

V. 1. Wie in C. 7, 23—28 zum Schlusse einer Reihe von Weisheitssprüchen eine Betrachtung über die Weisheit angestellt war, so wird hier an der Spitze einer neuen Reihe solcher Sprüche die hohe Bedeutung der Weisheit hervorgehoben, um das geistliche Ohr auf die Aufnahme dieser Sprüche vorzubereiten. „Wer ist wie der Weise“: Niemand kommt dem Weisen gleich, die Weisheit ist die Eine köstliche Perle, der kein Gut auf Erden zu vergleichen, Hi. 28, 18, Matth. 13, 45. 6. Der Grund dieser Bedeutung der Weisheit wird angegeben in den Worten: und wer kennt die Deutung (פֵּשֶׁר im Hebr. nur hier, sonst nur פְּשַׁר im Chald. des Daniel) der Dinge“, דבר entsprechend dem „was ist“, was in C. 7, 24 als Object der Weisheit bezeichnet worden. Die Weisheit führt ein in das Wesen der Dinge und gibt eben damit die Basis für das richtige practische Verhalten. J. D. Michaelis: „Die Auflösung der Sachen ist nichts anderes als die Auflösung alles dessen, was in der Welt geschieht und seiner

Absichten, das Uebel in der Welt scheint uns gleichsam ein Buchstab ohne Deutung und unverständlich zu seyn; sobald wir aber die schönen Folgen desselben sehen, so werden wir die Auslegung haben, warum Gott es zuläßt." Das Kreuz, dessen dunkle Tiefen von der Weisheit beleuchtet werden, ist allerdings nach dem Folgenden das Besondere in dem Allgemeinen, welches hier vorzugsweise in Betracht kommt. Doch faßt es J. D. Mich. zu direct und ausschließlich ins Auge. — Die Angabe der hohen Vorzüge der Weisheit wird fortgesetzt in den Worten: „die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Antlitz". Unter der Erleuchtung des Angesichtes verstehen Mehrere „die Belehrung und richtige Leitung, welche die Weisheit ihrem Besitzer angedeihen läßt." Aber das ist gegen den Sprachgebrauch. Nach diesem kann die Erleuchtung des Angesichtes nur die Erheiterung und Erquickung bedeuten. Die verwandte Redensart: „die Augen erleuchten", heißt gewöhnlich frisch und fröhlich machen — Elend und Schmerz macht die Augen dunkel, trübe und matt, vergl. zu Ps. 19, 9, wo erleuchtend die Augen im Parall. steht mit: erfreuend das Herz. Auf die Erheiterung des Angesichtes bezieht sich die Redensart האיר פניו von Gott gebraucht: Gottes Angesicht strahlt im Verhältniß zu denen, welchen es gnädig ist. Von Menschen kommt diese Redensart sonst nicht vor, doch heißt es in Prov. 16, 15: „In dem Lichte des Angesichtes des Königes ist Leben." Der Grund der Freudigkeit, welche die Weisheit gewährt, liegt eben in dem klaren Einblicke in das Wesen der Dinge und namentlich in die Führungen Gottes und der dadurch gewonnenen festen und sicheren Haltung in den practischen Fragen: — „Und die Stärke seines Angesichtes wird verwandelt". Nach dem Sprachgebrauche kann die „Stärke des Angesichtes" nur die harten und starren Gesichtszüge als Ausdruck der Frechheit und Unverschämtheit bezeichnen. In 5 Mos. 28, 50 ist גוי עז פנים ein freches unverschämtes Volk. In Dan. 8, 23 ein König עז פנים ein frecher unverschämter König. העז פנים od. בפנים, das Angesicht stark machen, kommt von der Frechheit und Unverschämtheit vor in Prov. 7, 13. 21, 29. Hiernach nun wird die Erkl. „Grimm, Unmuth über unangemessene Lebensverhältnisse" als unbegründet

abzuweisen seyn. Das Richtige findet sich im Wesentlichen bei Hieronymus: Omnis haereticus et falsum dogma defendens, impudenti vultu est, und in der Berleb. B.: Daß die Steifigkeit seines Angesichts — d. i. das wilde, unfreundliche, störrige, hartnäckige Wesen, die runzelichte Stirn und das unverschämte Angesicht bei ihm — verändert werde — daß der Mensch nicht mehr so hart, noch so schwer mit ihm umzugehen, oder er wie zuvor Gottes und der Menschen Geboten widerspenstig sey". Wenn durch die wandelnde Kraft der Weisheit an die Stelle des steinernen das fleischerne Herz getreten ist, die innerliche Biegsamkeit und Lenksamkeit, das Erschrecken des Herzens vor Gott und seinem Gebote, so gibt sich das auch in dem Angesichte zu erkennen. — V. 2. Das bloße: Ich: ist s. v. a. ich rathe dir oder willst du auf meinen Rath hören, so. Auf den ersten Anblick scheint der Verf. hier zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit, die heidnische zu ermahnen. Schon Hieron. bemerkt: videtur praecipere juxta apostolum regibus et potestatibus obsequium, mit Recht aber fügt er hinzu, diese Erklärung sei zu verwerfen. Schon das spricht gegen sie, daß wir im A. T. kaum eine Stelle finden, wo der Gehorsam gegen die heidnischen Zwingherrn als Religionspflicht hingestellt würde. (Jer. 29, 7 gehört nicht dahin). Röm. 13 ist unter der Römischen Herrschaft, also unter wesentlich verschiedenen Verhältnissen geschrieben. Was der Apostel dort von der Obrigkeit sagt, als der Pflegerin des Gesetzes und Rechtes, paßt nicht auf die Orientalischen Weltmonarchien, wie dies zur Genüge schon allein aus unserem Buche selbst hervorgeht. Der Unterschied zwischen den Römern und den übrigen Heidenvölkern, ihr Gerechtigkeitssinn, wird in 1 Macc. C. 8 hervorgehoben. Der König, dem man gehorchen soll, ist hier vielmehr der himmlische, wie in C. 5, 8, vergl. Ps. 20, 10. 5, 3. 10, 16. Daß der himmlische König gemeint ist, wird absichtlich nicht ausdrücklich gesagt. Die Weisheit liebt es, in Räthseln zu sprechen, Prov. 1, 6. Die Absicht, den Verstand zu schärfen, verfolgt sie auf Gefahr des Mißverständnisses. Auch die Vorsicht empfahl es, sich hier nicht deutlicher auszudrücken. Der

Mund kommt hier nach den Worten in Betracht, die aus ihm hervorgehen, vergl. 10, 13. שמר ist stehend von dem Beobachten der Gebote Gottes, vergl. שמר מצוה in V. 5. Es findet ein Gegensatz statt gegen die gewöhnlichen sich auf den himmlischen König beziehenden Redensarten עבר פי יהוה, 4 Mos. 14, 41 und anderwärts, und מרה את פי יהוה, 4 Mos. 20, 24 und öfter. „Und (zwar) wegen des Eides Gottes." Der Schwur Jemandes ist überall entweder der Schwur, den er leistet, Ps. 105, 9. 1 Chron. 16, 16, oder der ihm geleistet wird, Hab. 3, 9, wo „Schwüre der Stämme" Schwüre sind, die den Stämmen geleistet worden, Gottes eidlich bekräftigte Verheißungen an Israel, 1 Mos. 24, 8. Jos. 2, 17. 20. 1 Kön. 2, 43; also der ihm als Geber oder Empfänger angehört. Hiernach nun kann der Schwur Gottes hier nur der Schwur seyn, der Gott geleistet wird, und die Erklärung: der Schwur bei Gott, ist abzuweisen. Damit jedoch ist die Beziehung des Ausspruches auf die irdische Obrigkeit noch nicht ausgeschlossen. Denn jeder Schwur bei Gott kann als ein Gott geleisteter Schwur betrachtet werden, man schwört Gott, daß man dem und dem das und das leisten will, vergl. 2 Mos. 22, 10: „der Eid des Herrn soll seyn zwischen ihnen beiden", 2 Sam. 21, 7. 1 Kön. 2, 43. Es wird aber aus sachlichem Grunde hier nicht an solchen Unterthaneneid zu denken seyn, vielmehr nur an den Schwur, durch den das Volk Gottes seinem himmlischen Könige zum Gehorsam verbunden war. Nebucadnezar ließ sich wohl einen Eid der Treue von Zedekia leisten, 2 Chron. 36, 13, aber von einem Eide, den das Volk den heidnischen Zwingherrn geleistet hätte, findet sich nirgends auch nur die allergeringste Spur. Dagegen aber stand Israel zu seinem himmlischen Könige notorisch in dem Verhältnisse des Bundes und Eides, und war dadurch zum Gehorsam gegen seine Gebote heilig verpflichtet. Es heißt in 5 Mos. 29, 11—15: „Du sollst eingehen in den Bund des Herrn deines Gottes und in seinen Eid, den der Herr dein Gott heute mit dir macht. — Und nicht mit euch allein mache ich diesen Bund und diesen Eid. Sondern beides mit denen, die heute hier sind — — und mit denen, welche nicht hier sind". Ezechiel spricht in C. 16,

59 zu Juda: „Ich will dir thun, wie du gethan hast, daß du den Eid verachtet und brichst den Bund", Mich.: quo te devovisti paciscens cum deo. Von besonderer Bedeutung aber ist die Vergleichung einer Stelle, welche sich mit der unsrigen auf die gleiche Zeit bezieht und sich auffallend mit ihr berührt, Neh. 10, 30, wo es von dem Volke heißt: „sie traten in Eid und Schwur, zu wandeln im Gesetze Gottes, welches gegeben ward durch die Hand Mose's des Knechtes Gottes, und zu beobachten (לשמר) und zu thun alle Verordnungen (מצות, vergl. V. 5) des Herrn unsers Gottes und seine Rechte und seine Satzungen." — V. 3. „Eile nicht hinwegzugehen von seinem Angesichte", vergl. 1 Mos. 4, 16: „Und Kain ging hinweg von dem Angesichte des Herrn", Jon. 1, 3: „Und Jonas erhob sich zu fliehen nach Tarsis vor dem Angesichte des Herrn, Hos. 11, 2, wo הלך מפני von dem Abtreten von dem lebendigen Gott steht, Joh. 6, 66. Wen schweres Leid trifft, geräth in die Versuchung, sich von Gott abzuwenden, vergl. Hi. 2, 9: „Und es sprach zu ihm sein Weib: hältst du noch fest an deiner Unsträflichkeit? Segne Gott und stirb." Hiob antwortet darauf, der Versuchung widerstehend: „Wie eine der Thörinnen redest du. Nehmen wir das Gute an von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen?" „Bei alle dem", heißt es, „sündigte Hiob nicht", obgleich es ihm durch die Verhältnisse gar nahe gelegt war zu sündigen. In C. 36, 13 redet Elihu von den „Ruchlosen, welche Zorn anrichten", wenn Gott sie fesselt, d. h. mit schweren Leiden heimsucht. „Ihre Seele — sagt er — stirbt in der Jugend und ihr Leben unter den Entehrten." Ps. 37, 1 ermahnt: „erzürne dich nicht gegen die Uebelthäter", warnt, daß man sich nicht durch das Glück der Bösen und durch die Gewalt, welche sie üben, zum Abtreten von dem lebendigen Gotte und zum Uebertreten auf die Bahn der Bosheit verleiten lasse. „Mensch, drückt dein Kreuz dich ohne Ziel, ist auch des Leidens noch so viel, werd' ja nicht zum Rebellen", so spricht der Verf. zu dem unter dem schweren Drucke der Heidenwelt seufzenden Bundesvolke. — „Stehe nicht auf bösem Dinge." Mehrere: verbleibe nicht darin. Allein verbleiben paßt nicht. Der Gedanke ist offenbar der, daß man sich durch das Leiden nicht auf

die Bahn der Sünde abführen lassen soll, indem man an Gott verzweifelt und nun mit Verletzung seiner heiligen Ordnungen sein eigner Heiland zu werden trachtet, vergl. Ps. 37, 8: „Stehe ab vom Zorn und laß den Grimm, erzürne dich nicht, daß du auch übel thust", wozu J. Arnd: „Ihrer viel thun böse Dinge im Zorn und Rachgier und Ungeduld, deß sie hernach in Ewigkeit gereuet." Man wird also עמד hier so fassen müssen, wie in Ps. 1, 1: „Und auf dem Wege der Sünder nicht stehet", das Böse als ein schlimmes Terrain, auf dem nicht Posto gefaßt werden soll. — „Denn alles, was er will, das thut er": man kann in keine schlimmere Situation gerathen, als wenn man sich die persönliche Allmacht zum Feinde macht, was unausbleiblich geschieht, wenn man sich durch die Ungeduld zu bösen Dingen fortreißen läßt, statt der Mahnung zu folgen: sey stille dem Herrn und warte auf ihn. — Bei der Beziehung auf einen irdischen König läßt dieser V. gar keine befriedigende Erkl. zu. Wie wenig dann gleich die ersten Worte passen, erhellt schon daraus, daß man es mehrfach versucht hat, ihren Sinn zu alteriren, so Knobel: übereile dich nicht von ihm abzufallen. Wie wenige waren, die überhaupt das Angesicht des Königes zu sehen bekamen (apud Persas, sagt Justinus 1, 9, persona regis sub specie majestatis occulitur, Xenophon in dem Agesil. 9, 1: ὁ μὲν Πέρσης τῷ σπανίως ὁρᾶσθαι ἐσεμνύνετο, nach Aristoteles de mundo C. 6 war der Perserkönig παντὶ ἀόρατος, vergl. Esth. 4, 11 und zu dieser St. Baumgarten de fide hist. libri Estherae S. 82), und wenn dies, so stand gehen und bleiben nicht in ihrer Macht. Von einem irdischen Monarchen ferner kann ein Israelit nicht sagen: „alles, was er will, das thut er." Das wäre Verläugnung des Gottes in der Höhe. Nebucadnezar spricht wohl zu Daniels drei Gefährten: „Laß sehen, wer der Gott sey, der euch aus meiner Hand erretten werde", Dan. 3, 15. Sie aber antworten: „Siehe, der Gott, den wir ehren, kann uns wohl erretten aus dem glühenden Ofen, und aus deiner Hand, o König, wird er erretten." Nebucadnezar selbst muß in Dan. 4, 31, durch die Thatsachen überwältigt, von Jehova sagen: „Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft und sein Reich währet durch alle Geschlech=

ter.“ — V. 4. „Weil das Wort des Königes Gebieter ist.“ שלטון kommt in der Bed. Gebieter in dem Chaldäischen Theile Daniels vor, C. 3, 2. 3: „Alle Gebieter der Provinzen.“ Der Rang, den sie sich vindiciren, gehört in Wahrheit dem Worte Gottes. שלטון ist hier und in V. 8 als mit Anführungszeichen versehen zu denken. Der Gebrauch ist ein ironischer. „Und wer kann zu ihm sagen, was thust du?“ S. Schmidt zu Hi. 9, 12: „Est interrogatio in jus vocantis v. auctoritate superiore prohibentis. Describitur enim hic summum dei imperium et independentia a superiore. Knobel muß bemerken: „Die Formel, welche das zweite Glied ausmacht, findet sich nur — — zur Verherrlichung der göttlichen Macht gebraucht.“ Man vergl. Hi. 9, 12: „Siehe, er raubt und wer will ihn zurücktreiben, wer sprechen zu ihm: was thust du?“ 23, 13: „Und er ist Einer, und wer will ihn zurücktreiben, und seine Seele begehrt und er thut's.“ Weish. 12, 12: τίς γὰρ ἐρεῖ τί ἐποίησας, ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου; Jes. 45, 9. Jon. 1, 14. — V. 5. „Wer das Gebot bewahret“ — s. v. a. nicht stehet in bösem Dinge, V. 3, מצוה als eine Art von Nom. propr. das Gebot schlechthin, das göttliche Gebot, vergl. שמר מצוה von dem Beobachten der göttlichen Gebote in 1 Kön. 11, 34 — „wird kein böses Ding erfahren“: wer das Uebel der Schuld vermeidet, wird von dem Uebel der Strafe verschont werden. (Die Erkl. von Knobel ידע erkennen, Bekanntschaft machen, דבר רע von der sittlichen Verschuldung paßt nicht zu dem zweiten Gliede.) Er kann in große Leiden gerathen, das mußten die Frommen unter Israel eben jetzt erfahren — zum Troste für Kreuzträger sind die Worte gesprochen — aber nur in solche Leiden, welche tiefer betrachtet Segnungen sind und die zuletzt einen fröhlichen Ausgang nehmen, vergl. Röm. 8, 28: οἴδαμεν δὲ, ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν. „Und Zeit und Recht kennt ein weises Herz.“ Die „Zeit“ kann nach C. 3, 1 nur die Zeit des Einschreitens Gottes seyn. Danach wird sich auch das Recht auf die Rechtsübung Gottes beziehen. Zeit und Recht mit einander bezeichnen, daß Gott zu seiner Zeit richten wird. Der Sinn des ganzen V. ist: So gewiß als Gott, wie

ein weises Herz dies weiß, zu seiner Zeit gerecht richten wird, so gewiß auch kann, wer das Gebot hält und also Gott auf seiner Seite hat, nicht eigentlich und dauernd unglücklich seyn *). — V. 6. „Denn jedem Verlangen" — der weisen Herzen, der Gläubigen, nach Herstellung des Reiches Gottes — „ist Zeit und Recht, weil das Unglück des Menschen groß ist über ihm." Hinter dem Menschen ist der Weltmonarch verborgen. Die Begründung liegt darin, daß die Zuchtmittel für den Menschen in der Hand Gott gar gewaltig sind, רב groß, zu C. 6, 1. Bei aller seiner Macht ist der Mensch doch nicht selbstständig, sondern den schweren Schlägen des Schicksals unterworfen. So werden also Menschen der Rechtsübung Gottes zum Besten der Seinen kein Hinderniß entgegenstellen können. — V. 7. „Denn er weiß nicht was seyn wird": wer solches nicht weiß, vor dem sollte man sich nicht fürchten, auf dessen momentanes Glück sollte man nichts geben. Es kann ja morgen mit ihm aus seyn, so herrlich er auch heute noch prangen mag. Hat man nur Gott auf seiner Seite, so kann man auch inmitten der Unterdrückung ruhig und zufrieden seyn. — V. 8. „Nicht ist ein Mensch Gebieter über den Geist, daß er den Geist zurückhalten könnte." Hinter dem Menschen ist auch hier der Weltmonarch verborgen. Kommt über diesen die von Gott verhängte Todesstunde, so muß er fort. In dem unter der Persischen Herrschaft gesungenen Ps. 146 heißt es in V. 3 und 4: „Vertrauet nicht (die Anrede ist an die Welt, an die große Nation gerichtet) auf Fürsten, auf den Menschensohn, dem kein Heil. Geht sein Odem aus, so kehrt er zurück zu seiner Erde, an dem Tage gehen zu Grunde seine Anschläge." Hieron.: non est ergo lugendum, si — — saepe ab iniquis potentioribus opprimamur, quum morte omnia finiantur, et superbus et potens, qui cuncta populatus est, non valeat animam suam retinere quum rapitur. — „Und es ist keine Entlassung in dem Streite", den Gott mit dem Menschen führt, mit wem Gott den Streit einmal begonnen,

*) Gousset: Scit judicium postea venturum certum et inevitabile et ideo patiens est, si injuste a magistratu tractatur, v. si interea, dum summi regis mandata servat, aliquid adversi ei contingat.

den läßt er nicht los, von dem läßt er nicht ab, bis er ihn ganz zunichte gemacht hat. Erläuternd ist das Beispiel Pharaos. Die Entlassung bezieht sich nicht etwa auf die Gefangenschaft, sondern auf den Streit selbst, vergl. das שלחני, entlasse mich, welches der Eine der Kämpfenden an den Anderen richtet, 1 Mos. 32, 27. „Die Bosheit errettet nicht ihren Inhaber", trotzdem, daß sie ihm gewaltige und scheinbar unwiderstehliche Mittel zur Verfügung stellt. Diese haben nur so lange Bedeutung, als Gottes Zeit und Gericht noch nicht gekommen. Berleb. B.: „Hier will es nicht angehen, daß er sich losmache, wie er sich von Gottes Gesetz losmacht."

C. 8, 9—13.

Die Situation ist auch hier das Leiden des Volkes Gottes, die auf demselben lastende Zwingherrschaft. Der Trost, der in einem doppelten Ansatze dargeboten wird, V. 9 nnd 10 und V. 11—13 ist der: man achte auf das Ende, Ps. 73, 17, Gottes Gericht wird zu seiner Zeit die Bösen stürzen, die Gerechten erhöhen.

V. 9. Alles dies sah ich, indem ich mein Herz richtete auf alle Geschichte, die geschieht unter der Sonne: Es ist eine Zeit, da der Mensch herrschet über Menschen ihnen zum Unglück. V. 10. Und da sah ich Böse begraben werden, und sie kamen, und von dem Orte des Heiligen gingen sie, und es wurden vergessen in der Stadt, welche also gethan. Auch das ist Eitelkeit. V. 11. Weil nicht ergehet ein Ausspruch, eilet das Werk der Bosheit; darum wird das Herz der Menschenkinder voll in ihnen Böses zu thun. V. 12. Mag auch ein Sünder Böses thun hundertfach und lange dauern! Denn ich weiß doch, daß Gutes werden wird den Gottesfürchtigen, die sich fürchten vor ihm. V. 13. Und Gutes wird nicht werden dem Bösen und nicht wird lange dauern, gleich dem Schatten, der sich nicht fürchtet vor Gott.

V. 9. „Alles dies", Alles, was mit dem im Folg. speciell Erwähnten zu einer Gattung gehört, so daß es durch dasselbe repräsentirt werden kann, Thatsachen, die, wenn man bei der Oberfläche stehen bleibt, dem Glauben leicht einen Anstoß bereiten können, vergl. C. 7, 15. Hieron.: Dedi inquit cor meum, ut omne quod sub sole geritur intuerer, et hoc vel maxime, quod homo accepit in hominem potestatem, ut quoscunque vult affligat atque condemnet. Es versteht sich von selbst, daß das Suff. in לו sich auf den zweiten Menschen bezieht. Unser V. legt den Anstoß dar, der folgende weist hin auf die Hebung dess. Daß die Andeutung des letzteren nicht schon in unserem V. enthalten seyn kann, zeigt schon das בכן in V. 10. — V. 10. „Und da sah ich Böse begraben." ראיתי hat man ebenso wie in V. 9 auf die äußere Anschauung zu beziehen. Es ist zu beachten, daß nicht der Verf. redet, sondern Salomo. Es sind Erfahrungen gleich denen, welche in Ps. 73 von Assaph besprochen werden, solche, die an dem Gegensatze zwischen Bösen und Gerechten unter dem Bundesvolke selbst gemacht worden waren. Im Hintergrunde aber steht der Gedanke: so wird dereinst auch das Persische Reich zu Grabe getragen werden. בכן, in also, unter solchen Umständen, oder da die Dinge so standen; im Hebräischen nur noch Esth. 4, 16. Häufig erscheint als Strafe der Gottlosen, daß sie nicht begraben werden, vergl. zu C. 6, 3, und die unzeitige Vergleichung dieser Stellen hat viele Ausleger hier zu dem Irrthume verleitet, daß das Begräbniß, welches sie auf eigne Hand in ein ehrenvolles verwandeln (Cartwr.: sepulturam, et illam quidem amplam et dignitatis plenam consequi, in benedictione dei jure numeratur), hier als ein Vorzug der Bösen erscheine. Aber die von Gott gerichteten Bösen werden auch in Ezech. 32, 22—24. 39, 11 begraben, ebenso der gottlose Reiche im Evangelium, Luc. 16, 22. „Und sie kamen." Wohin, das ist aus dem vorherg. קברים zu entnehmen: ins Grab, und damit an das Ziel aller ihrer Unternehmungen, ihres Glückes und ihres Vermögens, den Gerechten zu schaden. „Und von dem Orte des Heiligen gingen sie." Den Gegensatz gegen באו bildet יהלכו. Sie kommen ins Grab und entfernen sich eben damit

vom Orte, wo ihre Anwesenheit so vielen Anstoß gab. Wohl zu beachten ist, daß מקום im Stat. constr. steht. Es heißt nicht: von heiligem Orte, sondern von dem Orte des Heiligen, dahin der Heilige gehört, s. v. a. der Heiligen, der Heilige eine ideale Person. Sie müssen den Ort verlassen, an dem ihre Existenz eine Abnormität ist. Die Heiligen sind die wahren Glieder der Gemeinde des Herrn, vergl. zu Jes. 4, 3. Christol. 2 S. 22. Parallel ist Jes. 52, 1: „Ziehe deine Feierkleider an, Jerusalem, du heilige Stadt, denn nicht wird ferner kommen in dich Unbeschnittener und Unreiner", 49, 17: „deine Zerstörer und Verwüster gehen aus von dir." — „Und es wurden vergessen in der Stadt, welche also gethan." Man vergl. Prov. 10, 7: „Das Gedächtniß der Gerechten ist in Segen und der Name der Bösen verweset." Ps. 73, 19. 20: „Wie werden sie so plötzlich zu nichte, gehen unter und nehmen ein Ende durch Schrecken. Wie ein Traum durch das Erwachen, also verachtest du in der Stadt ihr Bild." Viele Ausll. sind durch die Uebersetzung: welche Recht gethan, oder richtig gehandelt haben, zu völlig verfehlter Auffassung des ganzen V. veranlaßt worden. Es unterliegt überhaupt noch gegründetem Zweifel, ob כן je als Neutr. rectum, und adverb. recte bedeutet. An den meisten Stellen, die man dafür anführt, zeigt sich die gewöhnliche und also zunächst liegende Bed. also sogleich als passend. Auch in den beiden scheinbarsten Stellen, 4 Mos. 36, 5 und 27, 7, wird die Uebers.: also reden die vom Stamme Josephs, also reden die Töchter u. s. w. durch die Vergl. von Matth. 26, 25. Joh. 18, 37 nahe gelegt. Wenn der, welcher um eine Entscheidung angegangen wird, den Antrag einfach referirt oder als eingegangen bezeichnet, so liegt darin eine Beistimmung zu demselben. Hier aber muß jedenfalls כן schon wegen der unverkennbaren Beziehung auf das vorherg. ובכן in seiner gewöhnlichen Bed. also genommen werden. „Auch dies ist Eitelkeit", daß der Mensch herrscht über die Menschen zu seinem Unglück, das Treiben der Zwingherrn. Es ist Eitelkeit wegen der plötzlichen Catastrophe, welche über sie ergeht, Eitelkeit, weil sie so plötzlich zu nichte werden und ein Ende mit Schrecken nehmen. In Bezug auf das Glück der Bösen, der heidnischen

Zwingherrn, steht das: auch dies ist Eitelkeit, auch in C. 7, 6. Berleb. B.: „O wie sind doch die Menschen so eitel, daß sie solches nicht besser prüfen und beurtheilen, wie nichtig sie handeln." Der Glaube erhält in uns. St. grade so wie in Ps. 73 den Sieg, indem er durch Gottes Gnade erkennt, daß das Glück der Bösen und ebenso das Leiden der Gerechten nur vorübergehend sey.

V. 11. „Weil nicht ergehet ein Ausspruch — weil das himmlische Edict zögert — eilet das Werk der Bosheit", die Straflosigkeit der Bösen bestärkt sie in ihrer Bosheit, vergl. Jes. 26, 10: „Wird der Böse begnadigt, so lernt er nicht Gerechtigkeit, auf der Erde, da man Recht thun soll, frevelt er." פתגם Wort überhaupt, dann speciell Mandat, Edict, ist wahrscheinlich ein Persisches Wort, was für die Edicte der Persischen Könige gleichsam das Nomen propr. geworden war, vergl. Esth. 1, 20 (die einzige Stelle, wo das Wort außerdem im Hebr. vorkommt, sonst nur im Chald. des Daniel und Esra), Esr. 4, 17. 6, 11. Dan. 3, 16. Es wird dann hier, wie auch schon in Dan. 4, 14, übergetragen auf die himmlischen Rathschlüsse. Es ist hier gleichsam als mit Anführungszeichen versehen zu denken. In Verbindung mit עשה erscheint פתגם auch in Esth. 1, 20: „Das Edict des Königes, welches er macht." Da אין heißt: es ist nicht, so kann נעשה nur Partic. seyn. פתגם wird hier also als Femin. behandelt. Die Erkl.: der Ausspruch über das Werk der Bosheit, ist gegen die Accente; auch kommt פתגם sonst nie mit dem Genitiv des Objectes vor und es fragt sich, ob es so stehen kann. מהרה ist eig. Nomen, Eile, so kommt es vor in C. 4, 12: במהרה, in Eile, Ps. 147, 15. So faßt man es auch hier am besten: Eile f. eilig. Auch das Adverbium aber könnte füglich die Stelle des Adject. eilig vertreten, Ew. §. 296[a]. „Darum wird das Herz der Menschenkinder voll in ihnen Böses zu thun", indem sie Gewalt mit Gewalt vertreiben und überhaupt, an Gott irre werdend, ihr Glück auf dieselbe Weise zu schaffen suchen, wie die glücklichen Bösen. Die Menschenkinder sind die durch die glückliche Bosheit Leidenden, mit specieller Beziehung auf das von der glücklichen Weltmacht unterdrückte Israel. Wie die Bösen

durch ihr Glück in ihrer Bosheit bestärkt werden, und wie daraus für die Leidenden die Versuchung zum Abfall erwächst, das wird in der anschaulichsten Weise in Ps. 73 geschildert. Das „Herz wird voll" von den bösen Neigungen, so daß diese mit Gewalt in böse Thaten ausbrechen, vergl. die auffallend übereinstimmende Parallelst. Esth. 7, 5. Dann Apgsch. 5, 3. — V. 12. Doch der Verf. läßt sich durch das Sichtbare nicht irre machen. Gottes gerechte Entscheidung läßt auf sich warten, aber sie wird zu seiner Zeit sicher eintreten. אשר (es sey) daß, s. v. a. mag auch. Verwandt sind 3 Mos. 4, 22. 5 Mos. 11, 27. 18, 22, wo אשר (angenommen) daß. Bei מאת ist פעמים zu ergänzen. Ueber האריך zu C. 7, 15. לו ist Dat. comm. Das כי motivirt, warum der Verf. dem Bösen sein Glück gönnt. — V. 13. Da die lange Dauer ein relativer Begriff ist, so widerspricht die im Vorigen ausgesagte lange Dauer nicht der hier ausgesprochenen Behauptung, daß das Böse nicht lange dauern werde. Von dem Persischen Reiche, auf welches das Auge des Verf. hier zunächst gerichtet ist, galt Beides zugleich, es dauerte lange und dauerte doch nur kurz. Es kommt da Alles auf den Maaßstab an. „Wie der Schatten", dem Schatten gleich an Flüchtigkeit, der mit untergehender Sonne spurlos verschwindet, vergl. Ps. 144, 4. Weish. 2, 5.

C. 8, 14—17.

Der Ausgangspunct bleibt auch hier, wie in C. 8, 1—8. 9—13 das Leiden des Volkes Gottes. Statt darüber zu grübeln, freue man sich der gebliebenen Gaben Gottes; das Grübeln führt zu nichts, da Gottes Rathschlüsse dem Menschen unbegreiflich sind.

V. 14. Es ist eine Eitelkeit, welche geschieht auf der Erde, daß es Gerechte gibt, welchen es ergeht nach dem Werke der Bösen, und daß es Böse gibt, welchen es ergeht nach dem Werke der Gerechten: ich sprach, daß auch das Eitelkeit ist. V. 15. Und ich lobte die

Freude, daß nichts besser ist für den Menschen unter der Sonne, denn zu essen und zu trinken und sich zu freuen, und das bleibt ihm in seiner Mühe durch die Tage seines Lebens, welches Gott ihm gibt unter der Sonne. V. 16. So wie ich mein Herz begab Weisheit zu erkennen und zu schauen die Plage, welche geschieht auf der Erde, daß er auch bei Tage und bei Nacht keinen Schlaf mit seinen Augen siehet: V. 17. So schaute ich das ganze Werk Gottes, daß der Mensch nicht kann finden das Werk, welches geschieht unter der Sonne, wegen dessen sich der Mensch müht es zu erforschen und findet's nicht, und auch wenn der Weise gedächte es zu erkennen, kann er es nicht finden.

V. 14. Daß die Loose der Gerechten und der Bösen nicht selten mit einander vermengt werden, ist eine Eitelkeit und soll eine Eitelkeit seyn; es gehört, den Menschen vorausgesetzt, wie er jetzt ist, mit zur besten Welt, und wenn Elster bemerkt: „die Thatsachen können doch nicht verfehlen, einen bittern verdüsternden Eindruck zu machen", so gilt das nur von dem natürlichen Menschen in den Gläubigen, der geistliche Mensch urtheilt ganz anders. Die Gerechtigkeit würde gar bald schwinden, wenn ihr Lohn ihr sofort und gleichsam Stück für Stück ausgezahlt würde. Die Gottseligkeit geht zu Grunde, sobald sie zum Gewerbe wird, die Gerechten sollen nicht in der sichtbaren Vergeltung ihr Genüge finden. Gäbe es Gerechte wie sie seyn sollten, Gerechte aus einem Stücke, so würde die hier dargelegte Erfahrung allerdings in hohem Grade bedenklich seyn. So aber, da die Sünde auch den Gerechten einwohnt, da sie Strafe verdienen und Bewahrung bedürfen, da sie so gar leicht auf Abwege gerathen, namentlich in Lohndienst verfallen können, muß der Anstoß schwinden für die, welche wirklich in der Gerechtigkeit stehen. Diese werden zwar nicht selten hart angefochten durch die hier dargelegte Thatsache, aber es ist das für sie eben nur eine Anfechtung. Die definitive Klage über die hier erwähnte Thatsache geht nur von solchen aus, die sich ohne Fug und Recht den Gerechten beizählen, wie wir das recht deutlich bei Maleachi sehen.

Das versteht sich übrigens von selbst und wird durch eine ganze Anzahl von Aussprüchen in unserem Buche bezeugt, daß die Gleichheit des Ergehens für den Gerechten und den Bösen nur eine äußere und theilweise ist. Denen, die Gott lieben, muß zuletzt Alles zum Besten dienen, der Ausgang scheidet den Gerechten von dem Bösen. „Ich sprach, daß auch das Eitelkeit ist", Berleb. B.: „auch dieses — dieser zweifelhafte Zustand der Frommen und der Gottlosen. Eitelkeit, d. h. unter das jammervolle Elend dieses Lebens zu rechnen sey, welchem auch die Gläubigen unterworfen und sich darein schicken müssen". Derjenige ist allerdings ein armer Thor, der deshalb auf die Gerechtigkeit sich legt, um reich und angesehen zu werden, Niemand von den Seinen zu verlieren u. s. w. — Die Freude in V. 15, der heitere Genuß der Gaben Gottes, die auch in dürftigen Verhältnissen noch vorhanden sind, bildet den Gegensatz gegen das Aussehen nach einem augenfälligen großartigen Lohne der Gerechtigkeit, was bei dem Ausbleiben desselben finsteren Unmuth zur Folge hat. Die Jüdischen Speculanten meinten, sie müßten sofort die Heiden mit der eisernen Ruthe weiden, und da davon das grade Gegentheil stattfand, so ließen sie den Kopf hängen und nichts wollte ihnen mehr munden, sie waren mit Gott und der Welt unzufrieden. Die Freude hier verträgt sich gar wohl mit dem tiefen Lebensernste, den Koheleth in C. 7, 1 ff. empfiehlt. Es ist eine Freude, die ein unmittelbarer Ausfluß der Frömmigkeit ist, die dankbar hinnimmt, was Gott gegeben, und sich in dem Genusse desselben nicht durch unbegründete Prätensionen stören läßt. Berleb. B.: „Die Freude, eine gottselige Fröhlichkeit und Heiterkeit des Gemüthes; da nämlich der Gerechte, wenn er was zu leiden hat unter den Eitelkeiten dieser Welt, die allgemein sind, und einem wie dem anderen auf dem Halse liegen, ein von eitlen Sorgen freies, durch den Glauben in Gott ruhiges, und daher in und bei seinen Verrichtungen munteres und fertiges Gemüth behält und von sich zeigt. Daß er esse, trinke und sich freue, d. i., daß er das, was ihm Gott bescheeret, ruhig und fröhlich auf gebührende Weise genieße. Dies ist zwar schon C. 2, 24. 3, 12. 22 auch gesagt worden, wird aber hier nicht vergebens, sondern zu einem

andern Ende wiederholt, den angeführten Einwurf zu beantworten". — Die Plage in V. 16 ist die, welcher derjenige anheimfällt, der Gottes Wege ergründen und ergrübeln will. Darin sind diejenigen gewöhnlich die eifrigsten, welche am wenigsten die geistigen Mittel besitzen, um der Frage zu genügen. Das an sich schon höchst schwierige Problem wird riesengroß, wo man ohne Erkenntniß der Tiefe menschlicher Sündhaftigkeit an seine Lösung geht. Das war ein Grundfehler in der Zeit des Verfassers, und darum war in ihr des Kopfbrechens und Murrens soviel. Der Verf. begibt sein Herz Weisheit zu erkennen und (geistig) zu sehen (im Lichte der Weisheit) die Plage. Welche Plage (ענין hat nur diese Bed., nicht die Geschäft, vergl. 2, 26 und besonders 3, 10) gemeint ist, das wird gesagt in den Worten: „daß er nicht sieht", der Mensch, von dem vorher und nachher die Rede, wenn er sich nämlich darauf verlegt, Gottes Rathschlüsse in Vertheilung der Schicksale zu ergründen. Völlig unrichtig Knobel: „Der Mensch, welcher rastlos geschäftig ist, und vor lauter Thätigkeit nicht zum Schlafe kommt". — V. 17. Die Plage ergibt sich als eine unnütze. Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen, und selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Also lasse man das Grübeln. Selig der Mensch, der unbesehen Alles das hinnimmt, was Gott ihm sendet, in dem festen Vertrauen, daß es das Rechte ist, so verkehrt es auch erscheinen mag, und daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen müssen. Hieron.: Subostendit tamen esse causas rerum omnium et justitiam, quare unumquodque sic fiat: sed in occulto eas latere et non posse ab hominibus comprehendi. Cartwr.: Si enim opera, quae fecit Salomo, sapientem reginam Sabae in admirationem ita abripiunt, ut non esset amplius in illa spiritus, quanto magis opera dei, omnem nostram intelligentiam superantia, nos in admirationem ejus adducant? Ut enim quisque est, ita sunt ejus opera. „Da sah ich das ganze Werk Gottes", nach welcher Seite er es sieht und erkennt, in Bezug auf seine Unerforschlichkeit, das wird gesagt in den Worten: daß der Mensch nicht finden kann u. s. w. Berleb. B.: O ihr armen blinden Menschen, die ihr durch eure Wissenschaft die Ur-

sachen der göttlichen Führungen zu ergründen vermeint, ihr seyd wohl recht betrogen! Ihr mißbilligt Alles, was unsern Verstand übertrifft: da ihr vielmehr gestehen solltet, daß diese Dinge um so viel göttlicher sind, je höher sie euren Begriff übersteigen. Je mehr Mühe ihr euch anthut, um mit eurem Nachsinnen die Geheimnisse der Weisheit zu ergründen, je weniger erlangt ihr euren Zweck. Das rechte Kennzeichen, daß ein Mensch die wahre Weisheit besitzt, ist, wenn er versichert ist, daß er die göttlichen Heimlichkeiten, wie er mit den Seelen umgeht, nicht begreifen kann."

C. 9, 1—10.

Der Abschnitt zerfällt in zwei Theile, die Anfechtung, V. 1—6, die Beruhigung (καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη Mr. 4, 39), V. 7—10. Die Anfechtung, in der der Verf. sich als den Repräsentanten des damaligen Volksgeistes darstellt, nimmt den Ausgang von derselben Thatsache, mit der sich auch schon der vorige Abschnitt beschäftigte, dem Leiden des Volkes Gottes. Da Gott ruhig zusieht, wie der Böse verschlingt Den, der gerechter ist als er, Hab. 1, 13, so scheint es, daß eine Vergeltung auf Erden ganz vermißt wird, daß die Gerechten ihres Lohnes entbehren, V. 1—3, und die trübe Schwermuth, welche in Folge solcher Gedanken die Seele einnehmen muß, wird durch den Blick auf das, was nach diesem Leben folgt, noch gesteigert, V. 4—6. Solchem trüben Unmuthe tritt in V. 7—10 die Stimme des Geistes entgegen: Gott habe Gefallen an den Werken der Seinen, so werde also seiner Zeit die jetzt vermißte Vergeltung eintreten. Im Blicke auf die herrliche Zukunft wende man das Auge von der trüben Gegenwart ab und sey fröhlich in Hoffnung. Man überlasse sich nicht verzweifelnder Unthätigkeit, sondern biete alle Kräfte auf, die Aufgabe zu erfüllen, die uns für dieses Leben gestellt ist.

V. 1. Denn alles dies nahm ich zu Herzen und (zwar) damit ich alles dies ergründete: daß die Gerechten und die Weisen und ihre Handlungen in der Hand Gottes sind; weder Liebe noch Haß weiß der Mensch,

Alles ist vor ihnen. V. 2. Alles wie Allen: ein Zufall dem Gerechten und dem Bösen; dem Guten und Reinen und dem Unreinen; und dem Opfernden und dem, der nicht opfert; wie der Sünder so der Gute; der Schwörende gleich dem, der den Schwur fürchtet. V. 3. Das ist böse unter allem, das geschieht unter der Sonne, daß Allem Ein Zufall; und es wird auch das Herz der Menschenkinder voll von Bösem und Thorheit ist in ihrem Herzen dieweil sie leben, und danach (gehet's) zu den Todten. V. 4. Denn wer wird vorgezogen? Auf alle Lebendigen darf man trauen, denn der lebendige Hund ist besser als der todte Löwe. V. 5. Denn die Lebendigen wissen, daß sie sterben werden und die Todten wissen gar nichts; und sie haben ferner keinen Lohn mehr, denn ihr Gedächtniß ist vergessen. V. 6. Ihre Liebe und auch ihr Haß und ihr Eifer ist geschwunden; und sie haben keinen Theil ferner in Ewigkeit an Allem, was geschieht unter der Sonne. V. 7. Gehe, iß in Freuden dein Brod und trinke guten Muths deinen Wein; denn Gott hat Wohlgefallen an deinen Werken. V. 8. Zu jeder Zeit mögen deine Kleider weiß seyn und Oel deinem Haupte nicht mangeln. V. 9. Schaue Leben mit dem Weibe, welches du liebest, alle Tage deines eitlen Lebens, welche er dir gibt unter der Sonne: alle Tage deines eiteln Lebens, denn das ist dein Theil am Leben und an deiner Mühsal, damit du dich mühest unter der Sonne. V. 10. Alles, was deine Hand findet zu thun durch deine Kraft, thue, denn es ist nicht Werk und Gedanke und Erkenntniß und Weisheit in der Hölle, dahin du gehest.

V. 1. Denn weist auf den Zusammenhang dieser Erörterung mit der in C. 8, 14—17 hin. Das dort gefundene Resultat der Unergründlichkeit der Wege Gottes wird hier weiter bestätigt. Die Gerechten und die Weisen sind in der Hand Gottes, in seiner Gewalt, so daß er mit ihnen macht was er

will, Niemand durch seine Gesinnungen und durch seine Handlungen selbst sein Schicksal bestimmen kann. Daß die Handlungen hier nicht an sich in Betracht kommen, so daß einer willenlos thun müßte, was Gott will, sondern nach ihren Erfolgen, so daß auf die beste Handlung das traurigste Schicksal folgen kann, zeigt der ganze Zusammenhang, in dem überall nur von dem Ergehen des Menschen die Rede ist, und besonders V. 2, der dem unsrigen als Commentar dient. Aus demselben Grunde kann auch Liebe und Haß nicht auf die menschlichen Affecte bezogen werden (Hitzig: Da der Mensch seine Handlungen nicht in seiner Gewalt hat, so weiß er auch nicht, ob er lieben oder hassen wird), sondern nur auf die glücklichen und unglücklichen Schickungen, in denen sich Gottes Liebe und Haß zu verkörpern scheint. J. D. Michaelis richtig: „In dieser Welt, sagt er, kann einer an den Zufällen dieses Lebens nicht unterscheiden, ob ihn Gott liebe oder hasse, weil es dem Gerechten geht wie dem Ungerechten: er kann auch nicht wissen, ob Gott durch Glück ihm Liebe oder durch Unglück ihm Haß erzeigen wolle". Der geschichtliche Ausgangspunct war schon in den letzten Abschnitten stets das traurige Geschick, dem das Volk Gottes zur Zeit der Abfassung unterlag. In Mal. 1, 2 heißt es: „ich liebe euch, spricht der Herr, und ihr sprechet: wodurch denn liebst du uns?" Gott liebt uns nicht, obgleich wir seiner Liebe werth sind, das ist der Vorwurf, mit dessen Beleuchtung der Prophet sogleich beginnt, der also in seiner Zeit gleichsam die Loosung war. Die Vulg., welche übersetzt: nescit homo, utrum amore an odio dignus sit, hat ganz das Richtige verfehlt. Darüber wird geklagt, daß, der der göttlichen Liebe würdig sey, sie in seinen Führungen nicht erfahre. Der Mensch, nach dem Vorherg. näher der Weise und Gerechte, ähnlich wie in Ps. 36, 8 die Menschenkinder nach dem Zusammenhange die Bürger des Reiches Gottes sind. Alles ist vor ihnen, kann ihnen begegnen, gegen Nichts ist der Gerechte gesichert. J. D. Michaelis: „Alles haben sie vor sich, es ist gleiche Wahrscheinlichkeit da, daß einer geliebt oder gehaßt werde, daß er im Glücke Spuren der Gnade Gottes oder im Unglücke Proben seiner Ungnade erfahre. Man kann das Eine

sowohl denken als das Andere." — V. 2. Das: Alles wie Allen, hat keine Schwierigkeit, wenn nur erkannt wird, daß in V. 1 der Mensch statt des Weisen und Gerechten steht, in Hinweisung auf seine absolute Abhängigkeit von den himmlischen Mächten: Alles (wird dem Weisen und Gerechten), wie Allen, Uebrigen, sie haben kein besonderes Geschick, wie in den Büchern Mose's Israel unter die speciellste Vorsehung und Behütung Gottes gestellt wird, sondern theilen das allgemeine. Den Commentar zu dem absichtlich kurzen und räthselhaften Ausspruch gibt das Folgende. Knobel weiß ein Specificum gegen die Anfechtung, welche hier dem Verf. so hart zusetzt, mit welcher die Gläubigen aller Zeiten einen so schweren Kampf zu bestehen haben: „Man muß die physische von der moralischen Weltordnung unterscheiden, physische Uebel erfahren alle ohne Ausnahme; die Frommen können wegen ihrer Sittlichkeit ihnen nicht entgehen; doch die besonderen Strafen für Immoralität erfahren sie nicht." Wenn man aber das „Physische" unabhängig von Gott macht, Gott also seiner wahren Gottheit entkleidet und einem halben Atheismus anheimfällt, so ist das Heilmittel schlimmer als das Uebel. — Der Zufall bildet den Gegensatz nicht gegen die göttliche Schickung, sondern gegen die selbstthätige Bewirkung von Seiten des Gerechten, vergl. 2, 14. 15. 3, 19. Dem טהור wird טוב vorausgeschickt, damit man das rein und unrein nicht im juridischen oder levitischen, sondern im sittlichen Sinne nehme. Daß dies der Grund ist, geht daraus hervor, daß sonst überall nur eins dem anderen entgegengesetzt wird, auch טוב noch einmal wiederkehrt, zum Beweise, daß es hier nur erklärend vorangeschickt wird. Der Schwörende — man kann unter Umständen schwören und doch kein Schwörender seyn — steht hier für den leichtsinnig schwörenden. Darin haben wir eine merkwürdige Parallele zu Matth. 5, 34. Den Eid fürchten heißt vor ihm eine heilige Scheu tragen, so daß man sich nur in Fällen der Noth und wo die Liebe dazu drängt, entschließt ihn auf sich zu nehmen. Daß der Verf. nicht daran denkt, den Eid überhaupt zu verwerfen, zeigt C. 8, 2. Cartwr.: Notandum etiam adjunctum, quo describit improbum, nempe quod jurat, id est juramentis assuetus est.

Cujus igitur ori juramenta et nominis divini usurpatio familiaris et trita est, illum improbum esse constat: contra etiam observandum est, pium non eum appellari, qui non jurat, sed qui a juramento sibi metuit. — V. 3. „Das ist böse", so redet der Verf., indem er „sündigt mit seiner Zunge" Ps. 39, 2, von dem Standpuncte der natürlichen Vernunft und der rohen Thatsächlichkeit, der gemeinen Empirie aus, den er nachher überwindet. Parallel ist Ps. 73, 16, wo es in Bezug auf dieselbe Thatsache heißt: „Und ich dachte nach es zu erkennen: ein Leid war es in meinen Augen." So spricht der S. dort nur so lange, bis er kommt zu dem Heiligthum Gottes: da geht ihm auf einmal ein Licht auf, welches die natürliche Vernunft nicht gewähren kann. Cartwright vergleicht Mal. 3, 13 ff., wo die Juden klagen: es ist umsonst Gott dienen, und sich darauf stützen, daß sie, die Verehrer Gottes, unglücklich, die Heiden glücklich seyen, und bemerkt: Certe, si vere judicare velimus, hac tam impia et blasphema voce Deum esse negant. Nam qui illi justitiam suam adimit, is Deum a mundo tollit, nec enim Deus est nisi justus. Es ist die Weise der Schrift, daß sie den Zweifel und das Murren vollständig zu Worte kommen läßt und ihn dann in offenem Kampfe mit dem Schwerte des Glaubens besiegt. Der Zweifel und die Verzweifelung können nichts Stärkeres aufbringen als was in der heiligen Schrift zur Sprache kommt. Grade diese Offenheit in Darlegung des Zweifels ist eins der wirksamsten Mittel seiner Besiegung. Knobel meint, es erhelle aus unserem V., „daß Koheleth nicht an Unsterblichkeit und eine Vergeltung nach dem Tode glaubte; denn leicht würde er diese, wenn er sie hienieden nicht sah, in das Jenseits verlegt haben." Aber wer das Diesseits erst preisgegeben hat, für den verliert auch das Jenseits die Bedeutung; können Gottes Wege hienieden nicht gerechtfertigt werden, so wird auch die zukünftige Vergeltung nicht mit lebendigem Glauben erfaßt werden können. Der Verf. schlägt also ganz den rechten Weg ein, wenn er als Repräsentant seiner angefochtenen Zeitgenossen vor Allem mit dem Zweifel kämpft und ringt, der ihm die diesseitigen Wege Gottes verdunkelt. Dann muß das Jenseits von selbst wieder helle werden. — Das:

unter allem was geschieht u. s. w. weist darauf hin, daß die Gleichheit des Ergehens für Alle nicht etwa blos ausnahmsweise vorkommt, sondern der gewöhnliche Lauf der Dinge ist. — Zu dem: „und es wird auch das Herz der Menschenkinder voll von Bösem“ ist C. 8, 11 zu vergl. Danach sind die Menschenkinder die, welche bis dahin dem Besseren nachgestrebt haben. Parallel ist auch Ps. 73, 10: „darum wendet er (der Böse) sein Volk hierher“, durch seine Straflosigkeit und sein Glück bringt er auch Andere dahin, die rechte Bahn verlassend zu seiner Gesinnung überzutreten. Das ist das Traurige, daß das äußere Leiden gar leicht auch einen demoralisirenden Einfluß ausübt. „Und Thorheit ist in ihrem Herzen“, es wird angefüllt mit thörichten Gedanken von Gottes Weltregierung und thörichten Anschlägen sich selbst durch Unrecht zu helfen, da Gott sie im Stiche läßt. Zu אחריו vergl. 6, 12. 7, 14: nachdem er, der Gerechte, also von Uebeln, äußeren und in ihrem Gefolge leider auch moralischen, heimgesucht worden; hinter sich f. nach einer solchen Weise der Existenz. — V. 4. „Denn wer wird vorgezogen“, der Satz: „und danach zu den Todten“ wird begründet: denn der Tod ist das Loos aller Sterblichen und der Gerechte macht keine Ausnahme, Gesenius: quis enim qui electus sit, i. e. moriendi sorte exemtus. Da die Vocale der Randlesart angehören, das Pü. sonst nicht vorkommt, so ist wohl besser, das Niphal zu punctiren, das in der Bed. auserwählt, bevorzugt seyn, öfter sich findet, z. B. Jer. 8, 3. Die unnöthige Masorethische Conjectur, welche die Randlesart darbietet, wird am einfachsten von Rambach u. A. erklärt: qui adsocietur, v. adsociari velit, scil. mortuis. Die dem: wer wird ausgenommen (von diesem traurigen Loose) zu Grunde liegende Anschauung, daß das Loos des Todes ein trauriges ist, wird begründet in den Worten: auf alle Lebendigen darf man trauen. Das Verbum בטח kommt mit אל desjenigen, auf den das Vertrauen gerichtet ist, vor, in Ps. 4, 6. 31, 7. בטחון ist nicht Hoffnung, sondern Vertrauen, Verlaß, Jes. 36, 4. Nur die Lebendigen sind leistungsfähig. Kein Gegenstand des Vertrauens zu seyn, ist ein elender Zustand. Zu den Worten: denn der lebendige Hund (eig. was den lebendigen Hund betrifft, so

ist er) u. s. w. bemerkt Cartwr.: haec vox pecudis potius quam hominis dicenda est, im Einklange mit Ps. 73, 22, wo der Verf. sich selbst anklagt, daß er in dem Zustande der Anfechtung durch das Glück der Gottlosen sich wie ein Vieh betragen habe. Es ist einmal nicht anders: wem Gott aus dem Diesseits schwindet, dem tritt an die Stelle des Jenseits eine öde Todesnacht, die alle in gleicher Weise deckt. — V. 5. Der Vorzug der Lebendigen vor den Todten ist das Bewußtseyn, welches hier individualisirend nach einer seiner Aeußerungsformen bezeichnet wird, s. v. a. die Lebendigen haben Bewußtseyn, wissen z. B., daß sie sterben werden, was der Bewußtlosigkeit gegenüber noch immer ein Gutes ist, so traurig auch der Gegenstand des Wissens. So redet die natürliche Vernunft, der in dem Jenseits Alles dunkel und trübe wird, weil sie in dem Diesseits die Spuren des vergeltenden Gottes vermißt. Der Geist dagegen spricht: der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben hat. „Es ist ihnen kein Lohn mehr" die vergeltende Thätigkeit Gottes ist dadurch ausgeschlossen, daß den verstorbenen Gerechten die selbstbewußte Persönlichkeit fehlt. Bis zu welchem Grade dies der Fall, darauf weisen die Worte hin: „denn ihr Gedächtniß ist vergessen", so wenig wissen sie sich geltend zu machen, so völlig entbehren sie aller Lebensäußerungen, so ganz sind sie verschollen. — V. 6. Es gibt neben dem verwerflichen Haß auch einen erlaubten, ja gebotenen, Ps. 31, 7 und Apoc. 2, 6, und auch insofern der Haß verwerflich, ist doch jedenfalls nicht hassen zu können ein herabgekommener Zustand.

V. 7. Der Stimme des Fleisches tritt hier die Stimme des Geistes entgegen. Ganz so z. B. in Ps. 39, wo der Sänger erst mit Gott rechtet und ungeduldig von ihm das Ende seines Lebens und seiner Leiden zu wissen verlangt, dann aber sich erhebt und Unmuth und Zweifel zu Boden wirft. Man kann sagen, in V. 1—6 hatte der Verf. als Repräsentant des damaligen Volksgeistes gesprochen, nicht unbedingt Fremdes sich aneignend, sondern selbst in schwachen Stunden in die Mitleidenschaft hineingezogen. Hier dagegen reagirt er in Gott gegen den Volksgeist. Es gilt auch hier, was Calvin zu Ps. 42, 6 bemerkt: „Da-

vid stellt sich hier uns dar wie in zwei Theile getheilt. Sofern er durch den Glauben in Gottes Verheißungen ruht, erhebt er sich mit dem Geiste einer unbesiegbaren Tapferkeit gerüstet gegen die Empfindungen seines Fleisches und tadelt zugleich seine Weichheit." Es ist hier gradeso wie dort der in Gott kräftige Geist, der dem „schwächeren Gefäß", der zagenden Seele entgegentritt, die im Buche Hiob als Hiobs Weib personificirt erscheint. Obgleich die Beziehung auf den Einzelnen nicht auszuschließen ist, so ist der Angeredete doch zunächst der Mann Juda, Jes. 5, 3. Dies zeigt der ganze Zusammenhang, in welchem der Ausgangspunct das Leiden des Volkes Gottes ist. „Iß in Freuden dein Brot und trinke guten Muthes deinen Wein." Die Freude, der gute Muth steht entgegen dem finsteren Unmuthe, mit dem sie früher sprachen: Jeder, der Böses thut, ist gut in den Augen des Herrn, und an ihnen hat er Gefallen, oder wo ist der Gott des Rechtes, Mal. 2, 17. Den Gegensatz gegen das Brot essen und Wein trinken bieten Stellen dar, wie 1 Sam. 1, 7, wo es von Hanna heißt: „sie weinte und aß nicht", Ps. 42, 4: „Meine Thränen sind mir Speise Tag und Nacht", 80, 6: „du speisest sie mit Thränenbrot und tränkest sie mit großem Maaß voll Thränen" — Thränenbrot, Brot, welches aus Thränen besteht — Ps. 102, 10. Hi. 3, 24. „Gott hat Gefallen an deinen Werken" (רצה mit dem Acc. an etwas Gefallen haben), und so wirst du seiner Zeit den Lohn noch erblicken, den du jetzt vermissest, „und sehen werdet ihr wieder den Unterschied von Gerechtem und Bösem, von der Gott dienet und der ihm nicht dienet", Mal. 3, 18. Wir haben hier die bestimmte Negation von V. 1. Dort war durch einen voreiligen Schluß aus dem Factum des zeitlichen Leidens der Gerechten gesagt, daß der Mensch überhaupt nicht wisse, ob er bei Gott in Gnaden stehe und von ihm Liebe zu erwarten habe. Der Stachel des zeitlichen Leidens ist, daß es gar leicht für ein immerwährendes gehalten wird, daß es ganz an Gottes Gnade irre macht. Diese Anfechtung kann nur also überwunden werden, daß man sich durch den Glauben über das Gegenwärtige erhebt. In Ps. 73, 17: „bis ich komme zu den Heiligthümern Gottes, nun will ich merken auf ihr Ende", verhält sich das

zweite zu dem ersten wie die Wirkung zu der Ursache. Eingegangen in das Heiligthum Gottes erkennt der S., daß das Glück der Bösen und ebenso das Leid der Gerechten nur vorübergehend sey und gelangt zur unbedingten Zuversicht auf Gottes Hülfe und Heil. Eine Realparallele zu den Worten hier: Gott hat Gefallen an deinen Werken, bildet der Anfang von Ps. 73: „Nur gut ist Gott Israel, denen die reinen Herzens", gut, nicht böse, wie der Gerechte wohl wähnen könnte, wenn er geplagt wird immerfort, gezüchtigt jeden Morgen, während die Bösen im Glücke schweben. Luther bemerkt zu d. V.: „So will er nun soviel sagen: Du lebest in der Welt, da ohne das nichts ist, denn viel Jammer, Herzleid, Elend und der Tod und viel Eitelkeit ist: so brauche doch des Lebens mit Liebe, und mache dir nicht dein eigen Leben mit ängstlichen vergeblichen Sorgen sauer und schwer. — — Salomo redet hier dies nicht zu den sichern und gottlosen Weltkindern, sondern zu den rechten Gottesfürchtigen und Gläubigen. Diese tröstet er und wollte gern, daß sie auf Gott fröhlich sich trösteten. Zu denen sagt er, daß sie sich freuen sollen, heisset nicht diejenigen Wein trinken, essen u. s. w., die vor allzu sicher sind, und sonst im Müßiggang und Wollust, als Gottlose und Heillose ihr Leben zubringen." — V. 8. „Zu jeder Zeit sollen deine Kleider weiß seyn": Das Weiß ist in der Schrift die Farbe des heiligen Glanzes, die symbolische Abschattung der Herrlichkeit, vergl. meinen Comm. zu Apoc. 4, 4. In weißen Kleidern erscheint der Engel in Mr. 16, 5, zum Zeichen, daß der Stand der Engel der der „Heiligen" d. h. der Herrlichen ist. Weiß werden die Kleider Christi bei der Verklärung, Matth. 17, 2. Mr. 9, 3. Luc. 9, 29. Weiße Kleider als Symbol der Herrlichkeit tragen die Verklärten in Apoc. 3, 4. 5. 7, 9. Hier sollen die weißen Kleider als Ausdruck der zuversichtlichen Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit des Volkes Gottes angelegt werden, wie Spener zur Bezeugung seiner Hoffnung auf eine bessere Zukunft der Kirche sich in einem weißen Sarge begraben ließ. Das Anlegen der weißen Kleider ist hier die Anticipation des zukünftigen Sieges des Volkes Gottes. Analog ist Apoc. 6, 11, wo jedem der Geschlachteten in Antwort auf

ihre Bitte, die vollständig jetzt noch nicht erfüllt werden kann, vorläufig ein weißes Gewand gegeben wird. Das weiße Gewand ist auch dort anticipirend, vorausdarstellend. — Hand in Hand mit dem weißen Gewande geht das Oel auf dem Haupte. Dies Oel ist das Freudenöl in Ps. 45, 8. Jes. 61, 3. Man salbte sich bei freudigen Anlässen, festlichen Gelegenheiten und solches Oel war die verkörperte festliche Freude, weshalb in Jes. 61, 3 das Freudenöl der Trauer entgegensteht. Die Stimmung der wahren Mitglieder des Volkes Gottes soll immer eine festliche, freudige seyn, indem sie sich erheben im Glauben von der trüben Gegenwart des Volkes Gottes zu seiner herrlichen Zukunft. — V. 9. Schaue Leben s. v. a. sey glücklich, indem du nämlich den Blick von der traurigen Gegenwart auf die herrliche Zukunft richtest, und im Genusse der kleinen Freuden, die inmitten des eitlen Daseyns Gott dir darbietet, und die du dir nicht durch Sorgen und durch Grübeln verbittern und vergällen lassen darfst. Das Weib erscheint nicht als der Quell der Freude, sondern als die Genossin derselben, und das: mit dem Weibe, welches du liebest, kann gewissermaßen als Parenthese betrachtet werden. אשר vor נתן bezieht sich auf die Lebenstage, 5, 17. Die Verbindung ist die: schaue Leben — — alle Tage deines eitlen Lebens, welche u. s. w., alle Tage deines eitlen Lebens. Die Wiederholung der letzten Worte weist nachdrücklich darauf hin, wie in der Eitelkeit und Mühsal, mit der das menschliche Daseyn seit 1 Mos. 3 belastet ist, die dringende Aufforderung gegeben ist, daß man sich nicht den noch gebliebnen Freudenquell verstopfe. הוא dies, nämlich Leben zu sehen, vergnügt zu seyn. — V. 10. Die Verzweiflung führt die Gefahr schlaffer Unthätigkeit mit sich. Gegen diese wird hier gewarnt. Luther: „Eine Vermahnung an die Faulen. Denn wenn sie sehen, daß so viele Mühe und Arbeit verloren ist, so wollen sie nichts thun und alles ganz lassen anstehen.“ Sachlich parallel ist Hebr. 12, 12, wo zu den schwer Angefochtenen gesprochen wird: διὸ τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε. „Schlaffe Hände“ werden den Leidenden auch schon in Hi. 4, 3. Jes. 35, 3 beigelegt. Die Redensart: meine Hand findet etwas, bedeutet: ich vermag

etwas, bin zu etwas im Stande, habe zu etwas Gelegenheit, vergl. Richt. 9, 33. 1 Sam. 10, 7. 25, 8. בכחך gehört nach den Acc. und dem Sinne nicht zu עשה, sondern zu dem Vorherg. — Daß man Alles thun soll, was man irgend thun kann, wird in dem zweiten Theile des V. darauf begründet, daß, was man hier ungethan läßt, nimmer geschieht, daß die von Gott uns für dieses Leben gestellten Aufgaben, die hier ungelöst bleiben, überhaupt der Lösung entbehren, die für dieses Leben verliehenen Gaben und Kräfte in diesem Leben genutzt werden müssen. „Denn es ist nicht Werk und Gedanke und Erkenntniß und Weisheit in der Hölle, dahin du gehst": in dem Mittelreiche ist das nicht und ebenso auch nicht in dem Reiche der Herrlichkeit, 1 Cor. 13, 8. Es sind Formen des Erkennens und Wirkens, die nur dem irdischen Leben angehören, und wer sie hier nicht gebraucht, der hat sein Pfund vergraben und damit eine schwere Sünde begangen, eine solche, deren Folgen in die Ewigkeit hineinreichen. Schon Hieronymus vergleicht den Ausspruch des Herrn Joh. 9, 4: ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. Die Hinweisung auf unsere St. kann kaum einem Zweifel unterworfen seyn. Sie beginnt gleich mit dem: „denn kein Werk." Auch Lücke, obgleich er an unsere St. nicht denkt, fühlt heraus, daß der Herr an einen bereits vorliegenden Ausdruck anknüpft: „Tag und Nacht bezeichnen die begränzte Zeit des irdischen Wandels, der irdischen Wirksamkeit Christi. Im Gefühle des nahen bevorstehenden Todes sagt Christus: Es kommt für mich die Nacht, da, wie es heißt, Niemand wirken kann." Was Jesus in Hinweisung auf uns. St. gesprochen, das gilt für alle Gläubigen.

V. 11. 12.

Steht es traurig mit dem Volke Gottes, während dagegen die Welt triumphirt, so halte man sich daran, daß vom Himmel aus die Geschicke der Menschen bestimmt werden, daß das Ergehen nicht durch die Macht oder Ohnmacht bedingt wird, daß eine

plötzlich einbrechende Catastrophe gar oft das Hochstehende zu Boden wirft. Wer Gott zum Freunde hat, darauf kommt zuletzt Alles an und das ist das allein Entscheidende.

V. 11. Ich kehrte zurück und sah unter der Sonne, daß nicht den Schnellen der Lauf gehört und nicht den Helden der Krieg und nicht den Weisen Brot und nicht den Verständigen Reichthum und auch nicht den Kundigen Gunst, denn Zeit und Zufall begegnet ihnen Allen. V. 12. Denn es weiß auch nicht der Mensch seine Zeit, gleich den Fischen, welche gefangen werden im bösen Netze, und gleich den Vögeln, die gefangen werden im Garne; gleich ihnen werden verstrickt die Menschenkinder zur Zeit des Unglückes, so wie sie fällt über sie plötzlich.

V. 11. Das: ich kehrte zurück und sah unter der Sonne, weist darauf hin, daß die unterbrochene Betrachtung der sublunarischen Dinge wieder aufgenommen wird und sich einem neuen Gegenstande zuwendet. Vergl. 4, 1. 7. An jenen beiden St. steht וָאֶרְאֶה, hier der Infin., der die nähere Bestimmung aus dem vorherg. Verbum finit. erhält. Nach: unter der Sonne, ist hinzuzudenken: und zwar sah ich. Der Ausgangspunct ist auch hier das Leiden des Volkes Gottes, aber es wird aus einem neuen Gesichtspunct angesehen. „Den Schnellen gehört nicht der Lauf", denn sie können durch irgend etwas, zuweilen das allergeringfügigste behindert werden, so daß der minder Schnelle früher ankommt als sie. „Und nicht den Helden der Krieg": dieselbe in den Augen des Rationalismus „fatalistische Ansicht" (Knobel) spricht David aus im Angesichte Goliaths, welcher für unsern Satz das lebendige Beispiel abgibt, in 1 Sam. 17, 47: „des Herrn ist der Krieg und er gibt euch in unsere Hand", ferner in Ps. 33, 16. 17: „Dem Könige hilft nicht seine große Macht, ein Held wird nicht errettet durch seine große Kraft. Eitel ist das Roß zum Heile und durch seine große Stärke errettet es nicht"; Jehasiel der Prophet in 2 Chron. 20, 15: „fürchtet euch nicht und erbebet nicht vor dieser großen Menge, denn nicht euer ist der Krieg, sondern Gottes." Der Gesichtspunct ist in diesen

St. (vergl. noch Jer. 46, 6, wo es in der Weissagung gegen Aegypten heißt: nicht wird entfliehen der Schnelle und nicht errettet werden der Held, Prov. 21, 30. 31), ebenso wie in der unsrigen der des Trostes: kam es auf menschliche Kraft an, so mußte das Volk Gottes unterliegen. Gunst ist s. v. a. Beliebtheit. Zu dem: denn Zeit und Zufall begegnen ihnen Allen s. v. a. Sie alle sind dem Einflusse der Zeit und des Zufalles unterworfen, vergl. Ps. 31, 16: „In deiner Hand sind meine Zeiten, errette mich von der Hand meiner Feinde und von meinen Verfolgern.“ Daß die Schicksale des Sängers, wie aller Menschen, in Gottes Hand sind, erscheint dort als das Fundament der Hoffnung auf die Errettung, als das Licht in der dunklen Nacht des Unglückes. Der Zufall erscheint hier nicht als eine Macht neben und wider Gott, sondern Zufall ist, was den Menschen ohne sein Zuthun trifft und der Gedanke der von Röm. 9, 16: ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ. Kommt auf Zeit und Zufall Alles an, so darf man nicht verzagen im Angesichte der scheinbaren Allmacht der Welt, wenn man nur Gott zum Freunde hat. Denn solchen gehört dann die Zukunft an. Alles Menschliche, so stolz es auch prangen, so breit es sich machen mag, ist lose Spreu, welche der Wind der göttlichen Geschicke zerstreut. — V. 12. Das Allgemeine, daß alles Mächtige und Ausgezeichnete dem Zufall unterworfen ist, wird begründet auf das Besondere, das hier speciell in Betracht kam, daß kein Mensch einer über ihn kommenden Catastrophe entgehen kann. Im Hintergrunde steht: also wird auch der Perser seiner Zeit einer solchen Catastrophe unterliegen und überhaupt die Weltmacht, und ihre scheinbare Allmacht wird ihr dagegen nichts helfen. Als Alexander kam, da wurde zuerst diesem Ausspruch das Siegel göttlicher Bestätigung aufgedrückt. Die Zeit des Menschen ist hier nach dem Zusammenhange die Zeit seines Unterganges, wie anderwärts der Tag, Hi. 18, 20. Daß er seine Zeit nicht weiß, kommt hier nach der folgenden Ausführung insofern in Betracht, als sie bestimmt wird durch eine unbedingt über ihm stehende Macht. Die Falle ist ein ganz gewöhnliches Bild für die göttlichen Gerichte, das

Netz kommt als solches vor in Hos. 7, 12: „ich will ausbreiten über sie mein Netz", Ezech. 12, 13: „Und ich breite aus über ihn (Zedekias) mein Netz, und er wird gefangen in meinem Garn, C. 32, 3.: „Und ich breite über dich (Pharao) mein Netz in der Versammlung vieler Völker, und sie ziehen dich herauf mit meinem Garn." Ueber יוקש das Part. Pü, vergl. Ew. §. 169[d].

V. 13—18.

In allem Elende des Volkes Gottes ist ihm eine hohe Prärogative geblieben, die Weisheit, ein edleres Gut als die Stärke, deren sich momentan die Welt erfreut. Mag diese Weisheit auch verachtet werden, weil sie in Knechtsgestalt einhergeht, so benimmt ihr das doch nichts von ihrem Werthe. Sie würde, wenn sie innerhalb der Heidenwelt Gehör fände, heilsamen und erhaltenden Einfluß ausüben, ein Salz für sie werden, während das heidnische Staatswesen nunmehr, da es unter der Herrschaft der Thorheit steht, unaufhaltsam dem Ruine entgegengeht. Das Volk aber, das steht im Hintergrunde, welches der Träger der Weisheit ist, muß nothwendig zu seiner Zeit wieder aufkommen. V. 13—15 ein Gleichniß. In V. 16 seine Ausdeutung. In V. 17. 18 die weitere Ausführung des Gedankens.

V. 13. Auch dies sah ich als Weisheit unter der Sonne und groß erschien sie mir: V. 14. Eine kleine Stadt und wenig Menschen darin, und es kam gegen sie ein großer König und umringte sie und baute gegen sie große Bollwerke. V. 15. Und er fand darin einen armen weisen Mann und dieser errettete die Stadt durch seine Weisheit, und kein Mensch gedachte dieses armen Mannes. V. 16. Und ich sprach: Weisheit ist besser denn Stärke, aber die Weisheit des Armen wird verachtet und seine Worte werden nicht gehört. V. 17. Die Worte der Weisen in Ruhe gehört sind besser, denn das Schreien des Herrschers unter den Thoren. V. 18. Besser ist Weisheit als Kriegesgeräth und Ein Sünder verdirbt viel Gutes.

V. 13. Daß wir in V. 13—15 eine Parabel vor uns haben, nicht einen geschichtlichen Vorfall, erkannte schon Luther und Mercerus. Der arme Mann mit seiner heilskräftigen Weisheit ist ein Bild Israels. Die Worte: auch dies sah ich, führen, ebenso wie das: ich kehrte zurück und sah, V. 11 ein neues Object der Betrachtung ein. Man wird nicht erklären dürfen: auch dies: neben andern Erweisungen der Weisheit, welche in der Welt vorkommen; denn solcher Erweisungen ist im Vorigen nicht gedacht. Auch nicht: „auch dies sah ich: Weisheit unter der Sonne", denn die letzten Worte bezeichnen das Gebiet des Sehens überhaupt. Man wird vielmehr am besten erkl.: „auch dies ich sah als Weisheit", so daß חכמה näher die Qualität des neben anderen Dingen Gesehenen bezeichnet s. v. a. auch dies sah ich unter der Sonne: eine Weisheit, die mir groß erschien. Luther: „Er nennt es hier eine große Weisheit, denn es ist fürwahr eine große Weisheit, eine kleine arme Stadt, die geringes Vermögens ist, von großen gewaltigen Feinden erretten." — V. 14. מָצוֹד, von צוּד, das Werkzeug des Jagens, Fangens, das Netz in C. 7, 26 (מצודה 9, 12), hier von den Belagerungswerken. — Subject in מצא, V. 15, ist der große König, Rambach: contra omnem opinionem expertus est. — In V. 16 die Nutzanwendung der Parabel. Zu dem: und seine Worte werden nicht gehört, Hitzig: „Zwar in dem besonderen Falle hatte man seine Weisheit nicht verachtet und auf seine Worte wohl gehört. Allein das war ein Ausnahmsfall, da Noth an den Mann ging, und nachher vergaß man seiner." Cartwr.: Viri humilis conditionis sapientia, tametsi splendeat maxime, tamen paupertate tanquam nube interjecta ita obfuscatur, ut levi temporis momento omnium oculos a se aversos habens memoria excidat. — Auf den engen Zusammenhang von V. 17 mit V. 16 macht äußerlich schon das Stichwort נשמעים aufmerksam. Bei dem wenig tröstlichen Inhalt von V. 16 kann die Sache auch unmöglich stehen bleiben, in einem Zusammenhange, in dem der Verf. überall darauf ausgeht zu trösten. Auf den Zusammenhang führen auch die Parallelstellen, in denen auf die Weisheit als auf das gebliebene Kleinod des Volkes Gottes

hingewiesen wird, welches einen fröhlichen Ausgang verbürgt. „In Ruhe gehört", das ist freilich die Bedingung der heilsamen Wirkung. Israel konnte ein Salz werden für die Heidenwelt, wenn man nur der Stimme der unter ihm wohnenden Weisheit Gehör gegeben. Mit Recht bemerkt Hitzig: „Das ruhig Anhören der Worte verspricht ihre Befolgung, welche hier mit eingeschlossen ist". Der Passivität des ruhigen Anhörens der Worte der Weisheit steht die Activität des eignen Schreiens entgegen. Der Herrscher unter den Thoren, der Weltmonarch, ist selbst als einer der Thoren zu denken. Das zeigt schon sein tobendes Schreien, wo es galt in Ruhe zu hören. Zu vergl. ist Jes. 42, 2, wo es von dem Knechte Gottes heißt: „Er wird nicht schreien noch rufen, und seine Stimme nicht hören lassen auf der Straße", im Gegensatz gegen das laute Wesen des weltlichen Erobererers, gegen seine Alles an das Durchsetzen des eignen Willens setzende Leidenschaft, welche lärmt und tobt, wenn sich ihr Widerstand entgegenstellt. — V. 18. Daß die Weisheit besser ist, als Kriegesgeräth, das würde sich an der Weltmacht bewähren, wenn sie der Weisheit Gehör gäbe, das wird sich dereinst an dem Volke bewähren, welches das Privilegium der Weisheit hat, indem es trotz seiner wehrlosen Ohnmacht zur Weltherrschaft erhoben wird. „Ein Sünder", z. B. der heidnische Weltmonarch. „Verdirbt viel Gutes", טובה nicht das Gute im moralischen Sinne; sondern das Gut, der Besitz, das Glück, wie 5, 10. 17. 6, 6. Die Wahrheit dieses Satzes trat zuerst in dem jämmerlichen Verfall und plötzlichen Sturz des Persischen Reiches an das Licht.

C. 10, 1—3.

Das unter der Tyrannei der Welt seufzende Volk Gottes wird, in Anknüpfung an die zweite Hälfte von C. 9, 19, aufgerichtet durch die Hinweisung auf die Thatsache, daß die feindliche Welt (zunächst die Persische) der Thorheit und ihren verderblichen Wirkungen hingegeben ist. Wo die Thorheit herrscht, da kann der Untergang nicht ferne seyn, nach dem Ausspruche: „ihr Herz ver-

bargest du vor der Weisheit, darum wirst du sie nicht oben bleiben lassen," Hi. 17, 4.

V. 1. Der Fliegen Tod macht stinkend durch Gährung das Oel des Salbenhändlers, den Herrlichen durch Weisheit und durch Ehre ein wenig Thorheit. V. 2. Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten und das Herz des Thoren ist zu seiner Linken. V. 3. Und auch auf dem Wege, da er geht, mangelt sein Herz, und er sagt von Jedem: er ist thöricht.

V. 1. Es heißt nicht umsonst: Fliegen des Todes, nicht todte Fliegen, obgleich diese gemeint sind. Die bezeichnete Wirkung geht so wenig von den Fliegen als solchen, so sehr von dem Tode aus, daß statt der Fliegen auch ein anderes Todtes gesetzt werden könnte. Todte Fliegen werden nur deshalb genannt, weil diese am ersten in dem Salbentopfe sich finden, und dann weil es galt ein Kleines zu nennen. Der leibliche Tod wird um so mehr hervorgehoben, da ihm auf dem geistlichen Gebiete die Thorheit als der geistige Tod correspondirt. Dieser Hervorhebung dient auch der Singular des Verbi יבאיש; das Verbum richtet sich nach dem zweiten Worte in dem Stat. constr., wenn auf diesem entschieden der Nachdruck liegt. Daß der Sing. von מות abhängt, erkannte schon Symmachus: μυιῶν θάνατος σήψει ἔλαιον εὐῶδες μυρεψοῦ. Das Oel des Salbenhändlers wird genannt als eine kostbare, edle Materie. Das zweite Fut. יביע gibt eine Nebenbestimmung: indem sie gähren machen, in Folge der durch sie herbeigeführten Gährung. Dies erhellt daraus, daß für das zweite Glied nur יבאיש paßt. Stinkend machen kommt auch sonst für verächtlich machen vor, 1 Mos. 34, 30, vergl. 2 Mos. 5, 21, und in dieser Bed. ist es im zweiten Glied zu wiederholen. יקר heißt ursprünglich theuer, kostbar, dann trefflich, herrlich, edel, vergl. Jerem. 15, 19, wo יקר, trefflich, dem זולל, verächtlich, entgegensteht, Klagel. 4, 2: „die Söhne Zions, die herrlichen", Ps. 45, 10. Prov. 3, 15. 6, 26. Das מן ist das מן der Ursache. Als herrlich durch Weisheit und Ehre (Geier: duo haec vocabula duplicem pretii causam indicant, sapientiam et honorem, i. e. partim internam culturam, partim

externam hominum existimationem, opes aut felicitatem gloriosam) stand das Persische Reich in seinen Anfängen unter Cyrus da, dessen Lob nicht von den Profanschriftstellern blos, sondern auch von den heiligen verkündet wird. „Ein wenig Thorheit", die Thorheit, die ein wenig ist im Verhältniß zu dem ganzen Wesen, das sie zu Grunde richtet: dem „ein wenig Thorheit" hier als dem Agens entspricht das „viel Gutes" als das Patiens in C. 9, 18. Auch der Sauerteig wird in den neutest. Parallelst. 1 Cor. 5, 6. Gal. 5, 9 klein genannt nicht im Verhältniß zu einem größeren Stück Sauerteig, sondern zu dem ὅλον φύραμα. Die Thorheit, die Sünde, ist so klein und unscheinbar, daß die oberflächliche Betrachtung sie gar nicht bemerkt oder sie jedenfalls nur für eine Bagatelle, peccatilio hält.

V. 2. Weil die rechte Hand „die vornehmste, liebste, stärkste ist, damit man hauptsächlich zugreift, arbeitet, die Waffen führt u. s. w.", so wird von dem, was so ist, wie es seyn soll, gesagt, daß es zur Rechten, von dem, was von seiner normalen Beschaffenheit abweicht, daß es zur Linken sey. Mit Recht hat man unsre Redensart: das Herz auf dem rechten Flecke haben, verglichen. Das Herz kommt hier insofern in Betracht, als die Wurzeln des Verstandes in demselben liegen, der überall durch die Neigung bedingt und bestimmt ist. — V. 3. „Auf dem Wege, da er geht", in seinen Handlungen. Ist das Herz verkehrt gerichtet, so können auch die Hände nichts recht anfassen. „Er spricht von Jedem er ist thöricht": namentlich auch durch eine seltsame Verwechselung der Plätze von denen, welchen von Gott die Gabe und das Privilegium der Weisheit verliehen worden. Hitzig: „Sich selbst darf er nicht für einen Thoren halten; denn darin läge Wahrheit und es wäre ein Anfang zum Verstande gemacht."

C. 10, 4.

Das Volk Gottes hüte sich in den schwierigen Verhältnissen, in die es gestellt ist, vor Reizbarkeit, die unausbleiblich eine Steigerung seines Leidens herbeiführen muß, und bewahre sich

das köstliche Gut der Seelenruhe, welches demjenigen zu Theil wird, der in Allem, auch dem Schwersten die Hand Gottes erblickt, und sich in stiller Ergebung unter sie demüthigt.

Wenn der Geist des Herrschers sich erhebet wider dich, so verlasse deinen Platz nicht, denn Nachlassen stillet große Sünden.

„Der Geist des Herrschers", des thörichten, C. 9, 17. 10, 1—3, des Sünders, C. 9, 18. Hitzig: „Der Herrscher ist hier ein solcher, der im Zorne große Sünden zu begehen im Stande ist." „Wider dich": das Volk des Bundes wird angeredet, gegen das die heidnischen Herrscher vielfach in gereizter Stimmung waren, weil von den Prätensionen verlautete, die sie auf das Privilegium der Weisheit und auf den dereinstigen Besitz der Weltherrschaft machten. Was der Platz ist für das Volk Gottes, zeigt das Nachlassen, die ausweichende Lindigkeit im zweiten Gliede, welche ausschließlich da zu finden ist, wo man Gott seine Sache anheimstellt, und durch welche Jakob Esau besiegte, David Saul, 1 Sam. 26. Der Gegensatz von מרפא ist in Prov. 14, 30 קנאה, der Eifer, die Leidenschaft. „Große Sünden", in die der leidenschaftliche Tyrann unausbleiblich verfällt, wenn er auf Widerstand stößt. Gegen das Volk Gottes zu wüthen, ist große Sünde. Cartwr.: haec igitur animi submissio et patientia turbulentissimas perturbationum et animi motuum tempestates serenat, tumidissimos et maxime inflatos affectuum fluctus tranquillat, et ex leone agnum reddit. Quamobrem connitendum, ut hac virtute imbuamur, qua cum deo, tum hominibus placeamus, etiam his, qui a pietate et humanitate procul remoti sunt.

C. 10, 5—10.

Die Erniedrigung des Volkes Gottes, der Triumph der Welt ist ein schwerer Stein des Anstoßes. Aber Gott wird ihn zu seiner Zeit heben, die Gewalt geübt haben, wird die Vergeltung treffen (V. 8. 9), und ihr Untergang kann um so weniger aus-

bleiben, da ihnen das Correctiv und Präservativ der Weisheit ganz abgeht.

V. 5. Es ist ein Böses, das ich sah unter der Sonne, gleich einem Fehler, welcher ausgeht von dem Herrscher: V. 6. Gestellt ward die Thorheit in große Höhen, und die Reichen sitzen in Niedrigkeit. V. 7. Ich sah Knechte auf Rossen und Fürsten zu Fuße gehen gleich den Knechten. V. 8. Wer eine Grube gräbt, wird fallen darein, und wer eine Mauer durchbricht, den wird eine Schlange beißen. V. 9. Wer Steine losbricht, wird Schmerzen davon haben, wer Holz spaltet, wird dadurch verletzt werden. V. 10. Wenn das Eisen stumpf geworden und Er die Schneide nicht geschärft hat, muß er die Kräfte anstrengen und den Vorzug des Besserns hat die Weisheit.

V. 5. Der Herrscher schlechthin ist der himmlische, ebenso wie der König in C. 5, 8 und C. 8, 2. 4 der himmlische König ist. Von dem himmlischen Herrscher steht שליט auch in Dan. 4, 23. 5, 21. Das Richtige theilt schon Hieronymus aus dem Munde des Juden mit, dessen Beihülfe er sich bediente: Hebraeus potentem et principem, a cujus facie ignoratio videatur egredi, Deum exposuit, quod putent homines in hac inaequalitate rerum illum non juste et ut aequum est judicare. Von großer Bedeutung ist das כ vor שגגה. Es ist nicht wirklich ein Fehler, es sieht nur aus, wie ein solcher, erscheint nur der oberflächlichen Betrachtung also, die mit ihren Blicken an die Gegenwart geheftet ist und es nicht vermag, das Ganze zu überblicken und das Ende ins Auge zu fassen. — In V. 6 wird das „Böse", der scheinbare „Fehler" in der Vorsehung dargelegt. Es ist das Unterliegen des Volkes Gottes, worum es sich handelt. Die „Thorheit" ist nach dem Vorherg. die heidnische, speciell die Persische. Reiche können hier nicht solche seyn, die es jetzt sind — dann würden sie eben nicht in Niedrigkeit sitzen —, sondern es müssen vielmehr solche seyn, die es von Rechtswegen seyn sollten. Israel war nach der göttlichen Bestimmung ein reiches Volk. Ihm war gewährleistet: „Es wird

unter dir kein Dürftiger seyn — אביון genau der Gegensatz von עשיר hier —, denn segnen wird dich der Herr", 5 Mos. 15, 4, ferner: „Du wirst vielen Völkern leihen und wirst von Niemand borgen, du wirst über viele Völker herrschen und über dich wird Niemand herrschen", 5 Mos. 15, 6. 28, 11. Der Israel bestimmte Wohlstand war vorgebildet durch die Wohlhabenheit, der sich unter Gottes Segen seine in Gottes Wegen wandelnden Vorväter erfreuten, vergl. 1 Mos. 13, 2: „Und Abraham war sehr reich an Vieh und an Silber und an Gold." Freilich ruht die im Gesetze gegebene Verheißung auf der ausdrücklich ausgesprochenen Bedingung der Treue in der Erfüllung des Gesetzes. Fehlt es an dieser, so muß auch die Erfüllung der Verheißung suspendirt werden. Sie darf aber nicht für immer aufgehoben seyn, und grade, daß dies der Fall zu seyn schien, sah aus „wie ein Fehler" u. s. w., und dieser Schein wird im Folg. zerstört. Zu בשפל ist zu vergl. V. 23 des unter der Persischen Herrschaft verfaßten Ps. 136: „der in unserer Erniedrigung, בשפלנו, an uns gedachte", שֵׁפֶל findet sich nur an diesen beiden St. — V. 7. Eine verkehrte Welt: die Knechte reiten und die Herren gehen. Knechte, das waren die Heiden von Gott und Rechts wegen, denn Israel war zur Weltherrschaft berufen, ihm sollten dereinst die Völker gehorchen, 1 Mos. 49, 10, es war ein Herrscherthum, 2 Mos. 19, 6, das Volk, dem seine Feinde heucheln müssen und das auf ihren Höhen einherschreitet, 5 Mos. 33, 29, durch das alle Völker der Erde gesegnet werden, was sie in das Verhältniß bittender Abhängigkeit zu der Segensquelle stellt, Jes. 44, 5. 45, 14. Du wirst oben schweben und nicht unten liegen 5 Mos. 28, 13. 43, so soll es der Idee nach seyn, und so muß es in der Wirklichkeit dereinst werden, vergl. Dan. 7, 27: „Und das Reich und die Herrschaft und die Gewalt über die Königreiche unter dem ganzen Himmel wird gegeben dem Volke der Heiligen des Höchsten, Jes. 61, 5: „Und es stehen Fremde und weiden eure Heerden und die Söhne des Auslandes werden eure Ackerbauer und Weingärtner seyn", und so ist es in der Hauptsache jetzt schon: in Christo und seiner Kirche ist Israel zur Herrschaft über die Welt gelangt. In der Zeit aber, da der Verf.

schrieb, lag der grellste Contrast der Wirklichkeit und der Idee vor. „Wir sind Knechte" heißt es Esr. 9, 9. Gradeso wie hier werden in Klagel. 5, 8 Knechte die genannt, die billig Knechte seyn sollten: „Knechte herrschen über uns und ist nicht, der aus ihrer Hand errette", Ch. B. Michaelis: qui nobis potius si pii fuissemus, servire debuissent, Deut. 28, 48. „Fürsten", von Gott und Rechts wegen. Die Grundst. ist Klagel. 1, 1, wo Israel „die Fürstin über die Provinzen" genannt wird. — Von V. 8 an, was in diesen abnormen Verhältnissen trösten kann. Aber „wer eine Grube (גומץ ein rein Aramäisches Wort) gräbt, wird fallen darein." Man pflegte Gruben zu graben, die man dann mit Laubwerk bedeckte, um Löwen und andere wilde Thiere darin zu fangen. Es konnte da geschehen, daß einer unvorsichtiger Weise in die Grube hineinfiel, die er selbst bereitet. Was da geschehen kann, das geschieht stets und unausbleiblich, wenn einer auf sittlichem Gebiete eine Grube gräbt; wer seinem Nächsten Verderben bereitet, wird selbst vom Verderben überfallen, die erobernden Weltreiche bereiten sich durch das, was sie an andern verüben, ihren eignen Sturz, besonders aber fällt, wer Unbill an dem Volke Gottes verübt, unausbleiblich der göttlichen Rache anheim. Das ist ein süßer Trost für die, welche Unrecht leiden. Grundst. sind Ps. 7, 16. 17: „Ein Loch hat er gegraben und ausgehöhlt, aber er fällt in die Grube, die er macht. Es kehret um sein Unheil auf sein Haupt, und auf seinen Scheitel steigt herab sein Unrecht." Ps. 57, 7: „Ein Netz bereiteten sie meinen Schritten, krümmten meine Seele, gruben vor mir eine Grube, fielen selbst hinein", vergl. noch Prov. 26, 27. Sir. 27, 29. — „Wer eine Mauer durchbricht, den wird eine Schlange beißen". In den Mauern halten sich oft Schlangen auf, Am. 5, 19. Wer also eine gewöhnliche Mauer durchbricht, den kann leicht eine Schlange beißen. Was da zuweilen, das geschieht auf sittlichem Gebiete stets: wer da eine Mauer durchbricht, Eingriffe macht in das Eigenthum des Nächsten, den beißt die Schlange der göttlichen Gerechtigkeit, so gewiß als Gott gesprochen: „du sollst deines Nächsten Gränze nicht verrücken", 5 Mos. 19, 14, und: „verflucht ist, wer seines Nächsten Gränze verrückt, 5 Mos. 27,

17. Die Schlange kommt als Bild des göttlichen Gerichtes auch Am. 9, 3 vor. גדר und גדרה kommen besonders von den Mauern vor, welche die Weinberge und anderes Eigenthum schützend umgeben. — V. 9. „Wer Steine losbricht (vergl. הסיע אבנים Steine losbrechen in 1 Kön. 5, 31) wird Schmerzen davon haben (LXX: διαπονηθήσεται ἐν αὐτοῖς), wer Holz spaltet, wird dadurch verletzt werden", סְכַן im Chald. periculo se exposuit, in Ithpa. in periculo versari, zusammenhängend mit מסכן, arm, in C. 4, 13. 9, 15. 16, מסכנות, Armuth, Deut. 8, 9, מסכן verarmt, Jes. 40, 20. Im gewöhnlichen Leben kann man bei gewaltsamen Beschäftigungen leicht zu Schaden kommen. Wer aber auf sittlichem Gebiete ein gewaltsam Handwerk treibt, Handlungen verrichtet, die mit dem Steinbrechen und Holzspalten in Bezug auf die Gewaltsamkeit Aehnlichkeit haben, der wird des unausbleiblich Schaden leiden. — V. 10. Das ist die Misere der Heidenwelt, daß sie an der Weisheit kein Correctiv besitzt, nichts, wodurch sie das stumpf gewordene Eisen ihres Verstandes schärfen kann. In dieser Beziehung ist das Volk Gottes gegen sie unendlich im Vortheil. Wer solches Correctiv hat, der muß in die Höhe kommen, so tief er auch herabgesunken seyn mag, wer es nicht hat, der muß zu Grunde gehen, so hoch er auch gestiegen ist. „Wenn das Eisen stumpf geworden". קהה ist nur eine andere Schreibung für כהה. Da kommt aber das Piel unläugbar in intransitiver Bedeutung vor, und daß das Eisen hier Subject seyn muß, erhellt aus dem folg.: „und Er", der, den es angeht, der Inhaber des Beiles, was nicht füglich stehen könnte, wenn dieser schon in קהה Subject wäre. פנים Gesicht, dann Schneide, so Ez. 21, 21. קלל leicht seyn, in Pilp. leicht machen, dann schleifen, für welche Bedeutung es keiner Belegstellen bedarf, da das schleifen ja einfach ein leichtmachen ist. חילים kommt auch sonst in der Bed. Kräfte vor, גבר in der Bed. stärken, Sach. 10, 6. 12. Er strengt die Kräfte an, ohne doch ein befriedigendes Resultat zu gewinnen. Das gilt, wie für das leibliche Gebiet, so auch für das geistige. Das Verbum כשר kommt in der Bed. recht seyn, vor Esth. 8, 5, das Nomen כשרון in der Bed. Tüchtigkeit hier in 2, 21. 4, 4. Dadurch wird man berechtigt, dem

הכשיר hier die im Zusammenhange trefflich passende Bed. recht machen, emendiren, corrigiren, beizulegen. Weniger passend erklären A.: ea est sapientiae praestantia, ut prosperum eventum consiliis suorum spondeat, mit Berufung darauf, daß כשר in der Bed. gedeihen in C. 11, 6 vorkommt, כשרון in der Bed. Gewinn, Vortheil in C. 5, 10.

C. 10, 11—20.

Um die Hoffnung auf das bevorstehende Ende der Zwingherrschaft zu beleben, weist der Verf. darauf hin, daß der Character der Zwingherrn überall als ein solcher sich darstellt, welcher es unmöglich macht, daß sie es auf die Länge treiben. Bosheit und Thorheit ist ein Grundzug desselben, V. 11—15. Der König und seine Großen sind der Schwelgerei und Völlerei ergeben, V. 16. 17. Das Staatswesen entbehrt jedes sittlichen Haltes; die herrschende Faulheit, Ueppigkeit und Allmacht des Geldes stellt seinen baldigen Ruin in Aussicht, V. 18. 19. In V. 20 deutet der Verf. noch auf den Grund hin, weshalb er in Besprechung der Zeitverhältnisse sich auf leise und räthselhafte Andeutungen beschränkt, ein Character, der im Interesse der Deutlichkeit in der eben gegebenen Darlegung des Inhaltes nicht beachtet worden ist.

V. 11. Wenn die Schlange beißt ohne Beschwörung, so hat keinen Vortheil der Mann böser Zunge. V. 12. Die Worte des Mundes des Weisen sind holdselig, und die Lippen des Thoren verschlingen ihn. V. 13. Der Anfang der Worte seines Mundes ist Thorheit, und das Ende seines Mundes böser Unsinn. V. 14. Und der Thor macht viele Worte, es weiß nicht der Mensch, was seyn wird, und was geschehen wird nach ihm, wer könnte es anzeigen? V. 15. Die Mühe der Thoren machet ihn müde, weil er nicht weiß zur Stadt zu gehen. V. 16. Wehe dir Land, dessen König ein Knabe, und dessen Fürsten am Morgen essen. V. 17.

Heil dir Land, dessen König ein Sohn der Edeln, und dessen Fürsten zu rechter Zeit essen, zur Stärkung und nicht zur Völlerei. V. 18. Durch große Faulheit sinket das Gebälk, und durch Schlaffheit der Hände triefet das Haus. V. 19. In Gelächter wandeln sie das Essen, und der Wein erfreuet Lebendige und das Geld verantwortet Alles. V. 20. Auch in deinem Studirzimmer fluche nicht dem Könige und in deinem Schlafgemache fluche nicht dem Reichen, denn die Vögel des Himmels führen die Stimme fort, und die Fittige haben, bringen die Worte aus.

V. 11. Wenn Israel zu leiden hat durch die böse heidnische Zunge, so blicke es auf die göttliche Vergeltung, die nicht blos über die Werke der Hände ergeht, sondern auch über die Werke der Zunge, Matth. 12, 36. 37, so daß der, gegen den mit der Zunge gesündigt wird, weit besser daran ist, wie wer mit der Zunge sündigt. Die Schlange ist hier die geistige Schlange, der durch seine giftige Bosheit schlangengleiche Mensch, wie das N. T. die boshaften Pharisäer als ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν bezeichnet. Der Schlange entspricht im zweiten Gliede der: „Inhaber der Zunge." „Ohne-Beschwörung": diese wird da nicht angewandt, wo ihre Fruchtlosigkeit vorauszusehen ist. Der Beschwörung bei den gewöhnlichen Schlangen entsprechen bei den geistlichen Schlangen die flehentlichen Bitten. Die Grundst. ist Ps. 58, 5. 6: „Gift haben sie (die Bösen) wie Schlangengift, gleich einer tauben Otter verstopfet er sein Ohr. Die nicht höret auf die Stimme des Zauberers, des Beschwörers, der wohl beschwören kann." Den Commentar zu dem: „hat keinen Vorzug", gibt das: „die Lippen des Thoren verschlingen ihn", in V. 12, und das: „wer eine Grube gräbt, wird darein fallen", V. 8. Die Zunge wird durch den Zusammenhang, die Beziehung auf die Schlangen, näher als die böse giftige Zunge bestimmt. Die Grundlage für den Ausdruck: der Inhaber der Zunge, bildet Ps. 140, 12: „der Mann der Zunge wird nicht gedeihen im Lande." Der Mann der Zunge bildet dort den Gegensatz gegen den Mann der bösen Gewaltthat. V. 4 dess. Psalmes; „Sie schärfen ihre

Zunge gleich der Schlange, Otterngift ist unter ihren Lippen", liefert neben Ps. 58, 5. 6 den Commentar zu der bildlichen Bezeichnung der Feinde als Schlangen. — V. 12. חֵן ist die gunsterweckende Anmuth. Zu vergl. Prov. 22, 11: „Wer Reinheit des Herzens liebt, dessen Lippen sind Anmuth, dessen Freund ist der König." Ps. 45, 3: „Anmuth ward ausgegossen über deine Lippen." Luc. 2, 52. 4, 22. „Und alle gaben ihm Zeugniß und wunderten sich der holdseligen Worte (ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος), die aus seinem Munde gingen." In Christo fand das Wort: „die Worte der Weisen, s. v. a. der wahren Israeliten, sind Anmuth", seine volle Bewährung; er zieht durch seine Anmuth, an der jeder seiner Diener Theil hat, die ganze Heidenwelt zu sich. In dem zweiten Gliede werden die Lippen um so mehr in eine Einheit zusammengefaßt, da sie die Rede repräsentiren. Die Lippen des Thoren, des Heiden in seinem natürlichen Zustande, speciell des heidnischen Zwingherrn und herrschenden Volkes, verschlingen ihn, indem sie Gott und Menschen ihm zum Feinde machen. Sie gedachten andere zu verschlingen, durch ihre boshaften Reden zu verderben, vergl. Ps. 5, 10: „ein offnes Grab ist ihre Kehle", statt dessen aber werden sie selbst verschlungen. Vergl. Prov. 18, 7: „Der Mund des Thoren bereitet ihm Schrecken und seine Lippen sind ein Fallstrick seiner Seele", Ps. 64, 9: „Und sie werden gestürzt, über sie kommt ihre Zunge", nämlich insofern sie ihnen Gottes Strafe und Gericht zuzieht. — V. 13. Je mehr man sich die ganze Fülle der Thorheit des Feindes vergegenwärtigt, desto lebendiger wird die Hoffnung des Sieges. Solche, an denen jeder Zoll ein Narr ist, können nicht weit mehr vom Untergange seyn. „Das Ende seines Mundes", richtig Hitzig: das Ende, welches sein Mund mit Reden macht. Böser Unsinn, solcher, der zunächst Anderen, weiterhin aber ihm selbst verderblich ist, so gewiß, als es eine göttliche Vergeltung gibt. Er ist kein gutmüthiger, unschädlicher, sondern ein boshafter Narr. — V. 14: „Und der Thor macht viele Worte": solche Worte, von denen Jac. 4, 13 geschrieben steht, vergl. auch Luc. 12, 18 bis 20, Pläne für die Zukunft, was er da alles thun, wie er herrlich und in Freuden leben, sich nach allen Seiten ausbreiten, alle

seine Feinde demüthigen will. Diese nähere Bestimmung ergibt sich aus dem Folgenden, auch liegt es in dem Wesen des „Thoren", grade von solchen Dingen zu schwatzen, so daß schon daraus sich diese nähere Bestimmung ergibt. Allen hochfliegenden Gedanken und stolzen Worten des Persers wurde mit der Erscheinung Alexanders auf einmal ein Dementi gegeben. Als diese erfolgte, wurde der Verfasser unseres Buches als Weiser erwiesen. — V. 15. Die wahre Religion gewährt feine Bildung. Das Volk Gottes wird schon von Moses als das durch Gottes Gnade weiseste unter den Völkern bezeichnet, 5 Mos. 4, die Heiden als thöricht Volk, 5. Mos. 32. Was in 1 Mos. 49, 21 zunächst von Naphthali gesagt wird: er redet liebliche Worte, das ist nur Individualisirung und gilt der Sache nach von ganz Israel. Die Perser stellten sich im Vergleiche mit dem Volke Gottes als rohe Barbaren dar. Solchen Tölpeln in geistlicher und geistiger Beziehung kann die Obermacht nicht bleiben. Wo der Geist ist, da muß zuletzt auch die Herrschaft seyn. „Die Arbeit des Thoren macht ihn müde", weil man mit Lust und Liebe nur das betreibt, wozu man die geistigen Kräfte hat. עמל wird als Femininum behandelt um den Mißlaut zu vermeiden, welchen die 3 masc. in dem Verbum darbieten würde. „Weil er nicht weiß zu gehen in die Stadt", vergl. Prov. 13, 16. 14, 8: „der Kluge in seiner Weisheit verstehet seinen Weg", V. 15: „der Kluge verstehet seinen Schritt." Hier V. 3 zeigt, daß er mit dem Wege selbst nicht zurecht kommen kann. Der Weg in die Stadt wird genannt als der betretenste. Wer den nicht einmal finden kann, der muß es gar wenig verstehen sich zu orientiren*). — V. 16. „Wehe dir Land, dessen König ein Knabe." Der Satz ist in vorsichtiger Berücksichtigung der Zeitverhältnisse allgemein gehalten, vergl. V. 20, daß aber der Verfasser den Zustand des Perserreiches in seiner Zeit im Auge hat, s. v. a. wehe dir Perserland, weil deine Könige Knaben sind, zeigt der Zusammenhang, besonders V. 19. Daß נער sich nicht auf das Alter, sondern

*) Rambach: Similitudo desumta est a viatore, qui ad urbem facturus iter rectam ignorat viam atque proinde errabundus per avia et invia circa urbem vagatur.

auf das knabenhafte Wesen bezieht, zeigt der Zusammenhang (Geier: a stultitia absolute considerata pergit ad certam ejus speciem, ratione peculiaris subjecti, nempe in magistratu constituti), der Parallelismus hier, und der Gegensatz in V. 17. Ebenso wird in 2 Chron. 13, 7 Rehabeam נער genannt, obgleich er bei seiner Thronbestimmung schon 41 Jahre alt war, und werden in Jes. 3, 12 die schlechten Oberen als Weiber und Kinder bezeichnet, vergl. noch 1 Cor. 14, 20. Ein knabenhaftes Wesen hatte nicht blos ein Xerxes, sondern nach Israelitischem Maaßstabe, dem Maaßstabe des Gesetzes Gottes, sahen auch die besseren Persischen Regenten Knaben ähnlicher als Männern. „Und dessen Fürsten am Morgen essen", in der Zeit, die ernsthaften Geschäften gewidmet seyn sollte. V. 17. „Ein Edler", nicht blos von Geburt, sondern auch von Sinn und Sitte. Das „in Stärke und nicht in Trunk" zeigt das Terrain an, auf dem sich die Sache bewegt. Es ist auf Stärkung abgesehen und nicht auf das Trinken und den damit verbundenen Genuß. V. 18. Luther: „Er führet ein Sprichwort ein, als wollte er sagen: In einem solchen Königreiche oder Lande, da die großen Herren und Gewaltigen das Ihre suchen und der König unverständig ist, da geht es zu, wie in eines unfleißigen Hausvaters Hause, da man oft mit einem Groschen könnte das Dach wider das Ungewitter verwahren und bessern, und läßt es durchtriefen, daß endlich das ganze Gebäude Schaden nimmt. Denn wo nicht ein ganz fleißiger Hauswirth ist, der allzeit etwas baut und bessert, da folgt immer ein Schade aus dem anderen." Das Haus ist das Staatsgebäude. Doppelfaulheit ist große Faulheit, wie Kuschan Rischataim, der Doppelbosheit f. der großen Bosheit, der Doppelfluß in Ez. 47, 9 für der starke Fluß, מרתים der Doppelabfall Jerem. 50, 21. שפלות Niedrigkeit, bezeichnet hier den elenden, herabgekommenen Zustand. — V. 19. „Zum Gelächter machen sie Brot." Hier tritt ganz deutlich hervor, daß der Verf. nicht Gemeinplätze gibt, sondern factische Zustände schildert. Hitzig: „Was in V. 16 nicht gesagt worden, daß die Heimath des Sprechers ein so unglückliches Land sey, wird hier ergänzt." Gelächter steht in C. 2, 2 f. ausgelassene Freude. לשחוק heißt

überall sonst: zu Gelächter, und darf daher hier nicht: unter Gelächter übersetzt werden. Heißt היה לשחוק zum Gelächter werden, so wird auch עשה לשחוק heißen: zum Gelächter machen, zum Gelächter nicht im passivischen, sondern im activen Sinn. עשה steht auch sonst mit ל desjenigen, wozu etwas gemacht wird, vergl. Jes. 44, 17: das Uebrige macht er zum Gott, שאריתו לאל עשה. Brot, das zur Stärkung dienen soll, dient ihnen nur als Vehikel des Gelächters. Ihre Mahlzeiten sind Stätten der Ausgelassenheit. „Und der Wein erfreut Lebendige." Das ist ein Dictum, was offenbar den „muntern Zechern" aus dem Munde genommen worden. Es ist ein Compendium aus Jes. 22, 13, vergl. 1 Cor. 15, 32, wo die Gottlosen sprechen: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben." Und das Geld verantwortet Alles: ענה mit dem Acc. beantworten, Hi. 31, 35, dann verantworten, Hi. 33, 13. Geld ist die Antwort auf alle Klagen, die Apologie für alle Verbrechen, wer Geld hat, darf sich Alles erlauben. „Gewähren, verleihen" kann ענה nicht bedeuten. — V. 20. Der Verf. gibt den Grund an, warum er im Vorigen, wie überhaupt im ganzen Buche in so verdeckter Weise von den Verhältnissen des Persischen Reiches gesprochen. Offenheit ist unter einem tyrannischen Regimente gefährlich und verderblich. Ewald gibt den Sinn so an, man solle „wegen der großen Gefahren von Verrätherei, die überall drohen, so wie wegen der Pflicht (C. 8, 2) sich nie auch nur die geheimste Verwünschung der Herrscher erlauben." Allein wir haben hier vielmehr eine reine Klugheitsregel vor uns, einen Satz, der einfach unter den Ausspruch des Herrn zu subsummiren ist: γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις. Die Hinweisung auf die Pflicht ist in C. 8, 2 nur nach falscher Deutung enthalten. Es kommt von solcher in dem ganzen Buche nichts vor, im Gegentheil, der Verf. sagt gegen die heidnische Zwingherrschaft das Stärkste, was nur gesagt werden kann, nur überall in verdeckter Weise und so, daß er nicht gefaßt werden kann. Es wäre auch in der That verkehrt, eine Asiatische Zwingherrschaft nach dem Maaßstabe von Röm. 13 zu beurtheilen, der auch jetzt nicht für das Verhältniß der Griechen zu den Türken gilt. Das nur der nacherilischen

Sprache angehörige מדע kommt sonst nur in der Bed. Einsicht, Verstand vor; ebenso das Chaldäische מנדע, aus dem es entstanden ist. Hier wird es gewöhnlich erklärt durch: Bewußtseyn, Gedanken. Allein diese ungesicherte Bedeutung scheint hier nicht einmal zu passen: denn daß es sich nicht um bloße Gedanken handelt, zeigt das קול, und das Gebiet der Gedanken ist der Aufpasserei, von der hier allein die Rede, nicht zugänglich. Es liegt am nächsten, unter מדע das Studirzimmer zu verstehen, ähnlich wie im Lateinischen studium auch den Ort bezeichnet, wo studirt wird. Die Erwähnung des Studirzimmers kann nach C. 12, 12 nicht befremden, und es paßt sehr gut in Verbindung mit dem Schlafgemach, dessen auch in 2 Kön. 6, 12 gedacht wird: „Elisa der Prophet zeigt an dem Könige Israels die Worte, welche du redest in deinem Schlafgemach.“ Der Reiche ist der Perser, vergl. 5, 11. Zu dem: denn die Vögel des Himmels u. s. w. Berleb. B.: „Es kann so unvermittelt, schnell und wunderbarlich auskommen, als wenn ein Vogel, der vorübergeflogen, oder vor dem Fenster gesessen, es aufgefangen hätte.“

C. 11, 1—3.

Im Angesichte der drohenden Gerichte Gottes, welche bald den stolzen Baum des Persischen Reiches fällen werden, hänge man sein Herz — solche Mahnung gibt der Verf. seinen engherzigen, geizenden und knausernden Zeitgenossen — nicht an den ungewissen Reichthum; man suche vielmehr durch Barmherzigkeit und Mildthätigkeit die Gnade Gottes zu gewinnen, der die Seinen aus der Trübsal zu retten versteht.

V. 1. Sende dein Brot auf das Wasser, denn nach vielen Tagen wirst du es finden. V. 2. Gib Theil an sieben und auch an acht, denn du weißt nicht, was für Böses kommen wird auf Erden. V. 3. Wenn die Wolken voll sind von Regen, so gießen sie ihn aus über die Erde, und wenn der Baum fällt, sey's im Süden oder im Norden, an dem Orte, da er fällt, wird er seyn.

V. 1. Im Angesichte großer Catastrophen kommt auf das irdische Gut, das so leicht in ihnen verloren gehen kann, gar wenig an, alles dagegen darauf, daß man einen gnädigen Gott hat. Der Verf. ermahnt hier, daß man durch Mildthätigkeit und das Abthun aller geizigen Engherzigkeit, wie sie in kümmerlichen Zeiten so leicht die Gemüther beschleicht, sich einen solchen zu gewinnen suche. Das Bild ist vom Seehandel entnommen. Wie hier die zeitliche Dahingabe des Vermögens, wenn auch oft nach langer Frist (nach 1 Kön. 10, 22 kamen die Tarsisfahrer Salomos einmal in drei Jahren und brachten reichen Ertrag) reichen Gewinn bringt: so verhält es sich mit der Mildthätigkeit, der Herr erstattet zu seiner Zeit, was um seinetwillen den Leidenden gegeben worden. Sendet man sein Brot im gewöhnlichen Sinne auf das Wasser, so kann es leicht zu Wasser werden, wenn das Schiff untergeht; es handelt sich da nur um ein Experiment; dagegen bei dem geistlichen Thun ist der Erfolg ein gewisser, da erhält man immer, wenn auch oft erst nach langer Zeit, seinen Einsatz wieder. Hieron.: cum dies judicii advenerit, multo amplius quam dederat recepturus. Cartwr.: Tametsi enim non raro fit, ut deus compensationem in longum tempus rejiciat, tandem tamen mercedem in hac vita, certe quidem in futura reponet. Es findet die so häufige abgekürzte Vergleichung statt, s. v. a. wer Almosen gibt, gleicht einem Kaufmann, der sein Vermögen über das Wasser sendet. Daß man nicht bei dem gewöhnlichen Handel stehen bleiben darf, zeigt V. 2, welcher den sachlichen Gehalt der bildlichen Darstellung angibt. על פני מים steht von der Schifffahrt auch Hi. 24, 18, wo es von dem Seeräuber heißt: „Behende ist jener auf dem Spiegel des Wassers.“ Realparallelen sind Ps. 41, 2. 3: „Wohl dem, der gegen den Elenden klüglich handelt, am Tage des Unglückes wird ihn erretten der Herr. Der Herr wird ihn bewahren und beim Leben erhalten, er wird beglückt im Lande und nicht mögest du ihn geben in seiner Feinde Willen“, Prov. 19, 17: „Wer dem Geringen schenket, leihet dem Herrn und seine Gabe wird er ihm vergelten“, 1 Tim. 6, 18. 19, wo der Apostel den Reichen vorschreibt εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς, ἀποθησαυρίζοντας

ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, Luc. 6, 38. 16, 9. Gal. 6, 9. — V. 2. „Gib Theil“, nämlich von deinem Brote, vergl. Jes. 58, 7. 10. Das hinzugefügte: und auch achten, weist darauf hin, daß mit der Nennung der Sieben der Mildthätigkeit keine Schranke gesetzt werden soll, nicht höchstens sieben, sonder sieben und mehr. „Denn du weißt nicht“ u. s. w. und da kommt alles darauf an, daß du dir Freunde mit dem ungerechten Mammon machst. Cartwr.: Ad hanc autem munificentiam te excitare debet rerum omnium Europaea veluti inconstantia et incertitudo, quid aut de te, aut divitiis, quas possides, fiet: ut illud merito in lucro deputes, quod in pauperum subsidium conferendo veluti e flamma et incendio eripueris. Realparallelen sind Ps. 112, 9 (ein Ausspruch, der ebenfalls der Persischen Zeit angehört): „Er streut aus, gibt den Armen, seine Gerechtigkeit bestehet immerdar; sein Horn ist hoch in Ehren“, s. v. a. wenn ein mildthätiger Sinn unter Israel herrschend ist, so wird es dereinst zu Ehren kommen, dann Matth. 5, 42: τῷ αἰτοῦντι σε δίδου. — V. 3. Wolken und Regen sind ein gewöhnliches Bild für die Gerichte Gottes und die von ihm gesandten Trübsale, vergl. in Bezug auf die Wolken Jes. 19, 1. Ps. 97, 2. Ps. 18, 10. Nah. 1, 3. Jer. 4, 13. Apoc. 1, 7; in Bezug auf den Regen Hhl. 2, 11. Jes. 4, 6. Matth. 7, 24. 25. Wolken und Regen kommen als Bezeichnung der Trübsale auch in C. 12, 2 vor. Der Gedanke ist derselbe, welcher in dem Worte des Herrn ausgesprochen wird: „wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler“; wenn sich die Wolken des göttlichen Zornes einmal zusammengezogen haben, weil das Maaß der Sünden voll geworden, so kommt das Wetter desselben unaufhaltsam zum Ausbruch, und in der Zeit, wo ein solcher Ausbruch bevorsteht, muß jeder das: „wie soll ich dich empfangen und wie begegn' ich dir“ gar sorgsam im Herzen bewegen, damit er nicht durch die Missethat der Welt mit hinweggerafft werde. — Die Verbindung des zweiten Theiles des Verses mit dem ersten erklärt sich daraus, daß bei heftigen Wettern nicht selten durch Blitze und Sturmwind Bäume niedergeworfen werden, vergl. Ps. 29. Der Baum ist hier der Baum des Persischen Reiches. Keine menschliche

Gewalt wird im Stande seyn, seinen Fall, wenn er einmal einbricht, aufzuhalten, oder es vom Falle wiederaufzurichten. Wen Gott einmal gerichtet hat, der bleibt gerichtet. Die Bäume sind das gewöhnliche Symbol der Mächtigen. In Jes. 10, 18. 19 sind die Bäume Assurs seine Großen. Unter dem Bilde eines stolzen Baumes erscheint Nebucadnezar, der König von Babel, in Dan. C. 4, vergl. V. 19; „der Baum bist du, o König." In Ezech. 31, 3ff. wird Assur als eine Ceder auf dem Libanon dargestellt, schön belaubt, ihr Gipfel bis an die Wolken reichend. A. St. zu Apoc. 7, 1.

V. 4—6.

Der Verf. tritt hier der Versuchung zu verzweifelnder Unthätigkeit entgegen, welche durch die Zeitumstände gegeben war. Die Ungunst derselben fordert zu verdoppelter Thätigkeit auf.

V. 4. Wer auf den Wind achtet, wird nicht säen, und wer auf die Wolken siehet, wird nicht erndten. V. 5. So wie du nicht weißt, was der Weg des Windes ist, gleich den Gebeinen im Leibe der Schwangeren, also kennst du nicht das Werk Gottes, welcher Alles thut. V. 6. Am Morgen säe deinen Saamen und am Abend laß deine Hand nicht ruhen, denn du weißt nicht, was gedeihen wird, ob dies oder jenes, und ob beides zugleich gut seyn wird.

V. 4. Die ungünstigen Zeitverhältnisse übten einen lähmenden Einfluß aus. Man verzagte und überließ sich verzweifelnder Unthätigkeit, war geneigt, bis auf bessere Zeiten die Hände in den Schooß zu legen. Dagegen warnt hier der Verf. Man thue unter allen Umständen seine Pflicht und lasse Gott sorgen. Durch säen und erndten wird hier, nach dem Vorgange von Ps. 126, 5, die Wirksamkeit bezeichnet. Dem Winde, welcher den Saamen leicht verwehen kann, und den Wolken, welche die Erndte zu beschädigen drohen, entsprechen die ungünstigen Zeitumstände.

In Entfaltung der abgekürzten Vergleichung sagt Cartwr., wer wegen der ungünstigen Zeitumstände die Hand in den Schooß lege, perinde esse acsi agricola sementem facere recusaret, quia ventus paulo vehementius flat: unde fit ut de die in diem sementem proferens seminandi tempus praeterfluat. In specieller Anwendung auf die Predigt des Wortes bemerkt Hieronymus: Opportune, importune, suo tenore Dei sermo est praedicandus: nec fidei tempore, adversariarum nubium consideranda tempestas. — — Absque consideratione ergo nubium et timore ventorum in mediis tempestatibus seminandum est. Nec dicendum: illud tempus commodum, hoc inutile, quum ignoremus, quae via et quae voluntas sit spiritus universa dispensantis. — V. 5. Die Dinge kommen oft gar anders, wie der beschränkte menschliche Verstand es denkt. Darum soll man, ohne viel über Zeitverhältnisse zu grübeln, thun was von Gott geboten ist und den Erfolg ihm anheimstellen. Ohne Zweifel in Beziehung auf die ersten Worte sagt der Herr in Joh. 3, 8 von dem Winde: οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. „Gleich den Gebeinen" steht f. wie es sich mit den Gebeinen verhält. Der Vergleichungspunkt ist nur die Unsichtbarkeit. Die Grundst. ist Ps. 139, 15: „Es war dir mein Gebein nicht verhohlen, da ich im Verborgenen gemacht ward, da ich gewoben ward in den Tiefen der Erde." Das Gebein, was im Hebräischen von der Stärke benannt wird, repräsentirt hier als der vorzüglichere Theil den ganzen Körper. — V. 6. Sey unablässig thätig! Grade in kümmerlichen Zeiten soll man eine um so rastlosere Thätigkeit entfalten, weil da manches mißrathen kann. Je zweifelhafter der Erfolg der Thätigkeit, desto weniger soll man die Hände in den Schooß legen.

V. 7. 8.

Lieber todt! das ließ sich in der Zeit des Verf. aller Enden vernehmen. Dagegen weist er auf die Bedeutung des Lebens hin, als einer edlen Gabe Gottes, und warnt vor der undankbaren Verkennung derselben.

V. 7. Und süß ist das Licht und gut den Augen die Sonne zu schauen. V. 8. Denn wenn der Mensch viele Jahre lebt, so freue er sich in ihnen allen, und gedenke der Tage der Finsterniß, daß ihrer viele seyn werden; Alles, was kommt, ist eitel.

V. 7. So groß auch die Leiden dieses Lebens sind, so mannigfach die Eitelkeit, der die Erde seit 1 Mos. 3 unterworfen ist, so traurig die Zeitverhältnisse: dennoch bleibt es wahr, daß das Leben ein Gut ist, und es ist die Aufgabe des Wortes Gottes, in einer Zeit, da trübselige Kopfhängerei in der Gemeinde Gottes überhand genommen, ihr diese Wahrheit einzuprägen. — V. 8. Christus hat das Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht. Für den, der in Christo ist, hat das Argument nicht mehr die Bedeutung, die es unter dem A. B. hatte, wir können das Licht dieses Lebens nicht mehr durch den Schatten des Scheol heben. Lebensüberdruß ist aber auch unter dem N. T. noch sündlich. Ein frommes Gemüth wird die Lichtseiten in dem irdischen Daseyn herausfinden und sich in herzlicher Dankbarkeit ihrer freuen.

C. 11, 9 — 12, 7.

In einer Zeit, da trüber Unmuth sich der Gemüther bemächtigt hatte, ermahnt der Geist Gottes durch den Verfasser zum heiteren Genuß der Gaben Gottes, zugleich aber, um fleischlichem Mißverstande zu wehren, daß man in allem seinem Thun die Rechenschaft vor Augen habe, die man dem heiligen Gott zu geben hat, daß man stets des Schöpfers gedenke, der allein das Leben zu einem glücklichen, einem gesegneten machen kann. In einer Schilderung der Freudenlosigkeit des Alters weist er darauf hin, wie angemessen es ist, daß man bei Zeiten diesen Weg der Hingabe an seinen Schöpfer betrete, daß man schon die blühende Jugend ihm weihe, damit man nicht, wenn man nach einem elenden, fluchbeladenen Leben — denn außer der Gemeinschaft mit dem Schöpfer kann nur Elend und Fluch sein — an dem Ziele

des Alters angekommen, auf ein verfehltes Daseyn zurückblicken und ein verzweifeltes: zu spät, sprechen müsse. Zum Schlusse noch eine Hindeutung auf das nach dem Tode folgende Gericht.

C. 11, 9. Freue dich Jüngling in deiner Jugend, und es erheitre dich dein Herz in den Tagen deines Jünglingsalters und wandle in den Wegen deines Herzens und in dem, das deine Augen sehen; und wisse, daß um dies Alles dich Gott in das Gericht bringen wird. V. 10. Und entferne den Unmuth aus deinem Herzen und thue das Uebel von deinem Fleische, denn die Jugend und des Lebens Morgenroth ist eitel. C. 12, 1. Und gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend, ehe denn die bösen Tage kommen und die Jahre herzutreten, davon du sagen wirst: sie gefallen mir nicht. V. 2. Ehe denn die Sonne dunkel wird und das Licht und der Mond und die Sterne, und die Wolken zurückkehren nach dem Regen. V. 3. Des Tages, da die Wächter des Hauses zittern und sich krümmen die starken Männer, und feiern die Müllerinnen, weil ihrer wenig geworden, und dunkel werden die durch die Fenster sehen. V. 4. Und verschlossen werden die Thüren an der Gasse, indem die Stimme der Mühle leise wird, und er sich erhebt bei der Stimme des Vogels und gebeugt werden alle Töchter des Gesanges. V. 5. Auch vor dem Hohen fürchten sie sich und Schrecken (sind für sie) auf dem Wege, und es blühet der Mandelbaum und es wird lästig die Heuschrecke, und es versagt das Begehren, denn der Mensch gehet zu seinem ewigen Hause und es gehen umher auf der Gasse die Klagenden. V. 6. Ehe denn sich entfernet der silberne Strick und enteilet die goldene Schale, und zerbrochen wird der Eimer am Quell und zerschellt wird das Rad am Born. V. 7. Und der Staub zurückkehrt zu der Erde, wie er war, und der Geist zurückkehrt zu Gott, welcher ihn gegeben.

C. 11, 9. Die Anrede wird an den Jüngling gerichtet, weil dieser den Lebensweg noch zu wählen hat, da also guter Rath am meisten angebracht ist. „Es erheitre dich dein Herz": das Herz wird genannt als der Quellpunct der Fröhlichkeit, von dem aus sie sich gleichsam über den ganzen Menschen ergießt, vergl. Prov. 14, 30: „Ein gesundes Herz belebt den Leib." 15, 13: „Ein fröhlich Herz erheitert das Angesicht". *) Viele ältere Ausleger fassen die Aufforderung zur Freude ironisch, so daß sie also der Sache nach eine Abmahnung wäre **). Aber zu solcher Auffassung ist kein Grund vorhanden, wenn man nur beachtet, daß die Krankheit der Zeit nicht die Ausgelassenheit war, sondern der dumpfe Trübsinn, und dagegen entscheidet die ganze Anzahl der Parallelst., welche zum fröhlichen Genusse der Gaben Gottes auffordern, dann V. 10, den man nach jener Auffassung gewaltsam deuten, unter כעס die Zornmüthigkeit verstehen muß, zu welcher die Jugend besonders hinneige, und unter רעה die Schlechtigkeit überhaupt ***). Das: „wandle in den Wegen deines Herzens und in dem, was deine Augen sehen", würde im Widerspruche stehen mit der St. 4 Mos. 15, 39, auf welche wahrscheinlich angespielt wird: „Ihr sollt gedenken aller Gebote des Herrn und sie thun, und nicht sollt ihr folgen eurem Herzen und euren Augen, denen ihr nachhuret", wenn es nicht beschränkt würde durch das nachfolgende: und wisse u. s. w. ****) Es findet aber

*) Geier: Ex corde vel animo de amore dei certo redundet pia ac honesta refectio in totum corpus.

**) Z. B. Cartwright: In priore dehortatio adhibetur, primum tropo ironias exornata: et deinde simplici oratione exposita. — — Nec enim oleum igni addit, sed contra frenum juveni injicit.

***) Vollkommen richtig erkannt und treffend bezeichnet wird die Grundanschauung des Buches, aus der unsere St. geflossen, von Witsius in der Abh. über C. 12, 1—7 in den misc. s. II p. 165: Toto libro nil nisi virtus docetur, non fucata illa, austera, tetrica, quae ex sordibus et illuvie ac ἀφειδίᾳ τοῦ σώματος laudem captat: sed ingenua, liberalis, hilaris, quae deprehensa rerum caeterarum inanitate felicitatem suam quaerit et invenit in conscientia tranquilla ac laeta et usu bonorum ex favore divino provenientium. Ita tamen, ut memor fluxae hujus ac lubricae vitae et imminentis judicii omnia cum reverentia summi Numinis peragat.

****) Hieronymus: Rursum ne putaretur haec dicens hominem ad

allerdings ein Unterschied von jener Stelle statt. Dort wird nur die unerlaubte Fröhlichkeit verboten, hier wird die erlaubte empfohlen, in einem Zeitalter, dem die Freude am Leben ausgegangen war, das sich in Murrsinn verzehrte und sich in finsterer Strenge abmühte, um Gott das Heil abzupochen. Die Freude wird hier nicht blos erlaubt, sie wird geboten und als ein wesentliches Stück der Frömmigkeit dargestellt, der Nachdruck liegt in gleicher Weise auf dem: wandele und auf dem: erkenne. מראה עינים bedeutet schon in 3 Mos. 13, 12. 5 Mos. 28, 34 das was man mit den Augen erblickt. Den Plural, der sich auf die Vielheit der Objecte des Sehens bezieht, wollen die Masorethen in den Singular verwandeln, indem sie מראה fälschlich von dem Acte des Sehens erklären. Wandeln in dem was von den Augen gesehen wird, heißt sich in ihm geistig ergehen, sich daran erfreuen, im Gegensatze gegen eine finstere ascetische Strenge oder eine mürrische Abgestumpftheit. „In das Gericht", dessen Norm das geoffenbarte Gesetz Gottes ist. Was diesem widerstreitet, das muß unausbleiblich durch das Gericht gebüßt werden, das nicht blos ein jenseitiges ist, das vielmehr schon das ganze gegenwärtige Daseyn durchzieht. Denn Gott zürnet an jedem Tage, Ps. 7, 12.

V. 10. Im vorigen V. die Ermahnung zu einer gottseligen Fröhlichkeit, hier die Abmahnung von dem, was ihr entgegensteht. כעס, der Unmuth, gegen Gott und seine Führung, an dem jene arme Zeit so reich war, vergl. zu C. 7, 9 und der uns z. B. in C. 3, 14 des gleichzeitigen Maleachi entgegentritt: „Ihr sprechet: eitel ists Gott dienen, und was für Gewinn, daß wir hüten seine Hut und schmutzig einhergehen vor dem Herrn der Heerscharen." — „Und thue ab das Leid von deinem Fleische": der Unmuth macht zugleich den Leib elend, Ps. 6, 8 (Schmidt: afflictiones et aerumnas, quae ex tristitia animi in corpus redundant carnemque consumunt). Dazu kamen die Casteiungen, durch die man Gott das Heil abzuzwingen suchte, vergl. die angef. St. des Maleachi und Jes. 58, 3: „warum fasten wir

luxuriam provocare et in Epicuri dogma corruere, suspicionem hanc abstulit inferens: Et scito, quoniam super omnibus his adducet te deus in judicium. Sic inquit abutere mundi rebus, ut scias te in ultimo judicandum.

und nicht siehest du, casteien unsere Seele und nicht weißt du?" — Die Aufforderung, nicht durch finstere Schwermuth sich muthwillig desjenigen zu berauben, was Gott freundlich darbietet, wird darauf begründet, daß die Jugend, die Zeit der Genußfähigkeit, eitel ist, schnell verschwindet. Das nur hier vorkommende שחרות. die Zeit der Morgenröthe, die Jugend, ist wahrscheinlich von dem Verf. selbst gebildet. Darauf führt das voraufgehende ילדות, Jugend, was zur Erklärung dient. — C. 12, 1: „Und gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend": Berleb. B.: In der edlen Zeit der Jugend wende dich bei Zeiten zu Gott und opfere nicht die Blüthe derselben dem Teufel, daß du erst die Hefen des Alters Gott bestimmen und das Werk der Bekehrung bis dahin aufschieben solltest." Um glücklich zu seyn, dazu genügt nicht der Entschluß sich zu freuen, C. 11, 9 und den Unmuth zu entfernen, V. 10. Mit diesem Entschluß muß vielmehr die herzliche Frömmigkeit Hand in Hand gehen. Der Mensch müßte nicht Gottes Ebenbild tragen, wenn er, ohne seines Schöpfers zu gedenken, seines Daseyns froh werden könnte. Wahrhaft freuen kann sich nur, wer in seinem Elemente ist, und das ist der Mensch nur, wenn er sich der Andacht hingibt und in ihr in seinen Ursprung einkehrt. Dazu kommt, daß, wer sich von seinem Schöpfer abkehrt, nothwendig in die Gerichte des Herrn verflochten wird, der an Allen, die sein Bild tragen, sein Recht haben muß, entweder durch ihre freiwillige Zukehr oder durch ihr Verderben. Durch diese Gerichte wird ihnen die Möglichkeit der Freude entzogen. Die Aufforderung: gedenke deines Schöpfers, bildet nicht einen Gegensatz gegen die Aufforderung: freue dich u. s. w., sondern geht mit ihr Hand in Hand: und, damit du dich freuen und den Unmuth entfernen könnest. Unrichtig Ewald: doch denk. In dem: deines Schöpfers, liegt der Grund des gedenke. Es ist Unnatur, dessen nicht zu gedenken, in dem wir leben, weben und sind, und diese Unnatur muß sich nothwendig rächen: Elend ist ihr unzertrennlicher Begleiter. Berleb. B.: „Es ist aber damit mehr gesagt, als wenn der Prediger nur Gott genannt hätte. Denn also wird das Recht gar deutlich angezeigt, das Gott zu dem Menschen hat, und die Wohlthaten, so er dem

Menschen erwiesen, und wie daher der Mensch auch gänzlich von Gott zu dependiren schuldig sey." Der Plural in בוראיך weist ebenso wie der in Elohim hin auf die Fülle und den Reichthum des göttlichen Wesens, auf Gottes Majestät und Herrlichkeit, vergl. über solche Pluralbezeichnungen Gottes (wie Gott z. B. קדושים genannt wird, Jos. 24, 19. Prov. 9, 10) zu C. 5, 7. — „Ehe denn die bösen Tage kommen" u. s. w.: was unter den Tagen des Uebels oder Leides zu verstehen ist, wird erklärt durch das Folgende. Es ist das freudenlose Alter. Gedenkt man nicht des Schöpfers in der Jugend, so wird die Zeit zwischen dieser und dem Alter, die Zeit der Glücksfähigkeit, durch Elend ausgefüllt, und man muß, nachdem die Empfänglichkeit für das Glück aufgehört hat, mit Jammer auf ein verfehltes Leben zurückblicken. Verfehlt ist der richtige Gesichtspunct von Cartwright: „ehe dich das Alter erreicht, welches wegen der häufigen Schwächen und Beschwerden zur Erlernung oder Ausübung der Frömmigkeit weniger geeignet ist." Das Alter kommt, wie ausdrücklich gesagt wird, nicht als die Zeit der geistlichen Abstumpfung in Betracht, sondern, weil es die „Tage des Uebels" herbeiführt, weil die Freude an dem irdischen Daseyn unrettbar verloren ist, wenn sie nicht vor dem Alter gewonnen ward, was ohne Gottesfurcht unmöglich. Völlig unrichtig aber bemerkt Knobel: „Den zweiten Theil des Verses darf man nicht ausschließlich mit der Ermahnung zur Gottesfurcht, sondern man muß ihn besonders mit der Aufforderung zum Genusse, worauf es Koheleth hier vorzüglich ankam, verbinden: Genieße ehe u. s. w., aber nicht so, daß du darüber zum Thoren werdest." Zu solchen Gewaltsamkeiten kommt man, wenn man nicht fähig ist, den Gedanken zu fassen, daß Jehova das A und O in dem irdischen Daseyn, das rechte Verhältniß zu ihm die Bedingung und Grundlage alles Glückes und aller Freude ist. Im Folgenden nun wird das freudenlose Alter mit lebhaften Farben der Jugend vor Augen gemalt, damit das: gedenke deines Schöpfers in deiner Jugend, ihr tief ins Herz eingeprägt werde. Wie jämmerlich ist es, ein solcher zu werden, wie er hier beschrieben wird, ohne gekostet zu haben von der Tafel der Freuden, welche der Schöpfer allen

denen bereitet hat, die seiner gedenken! — In der ersten Hälfte von V. 2 erscheint das Alter als die Zeit, wo Sonne, Mond und Sterne dunkel werden. Die Lichter des Himmels scheinen wahrhaft nur für den Glücklichen. Wenn das Auge nicht mehr sonnenhaft ist, so ist die Sonne gleichsam untergegangen. Daher wird im A. T. in den Schilderungen des Unglückes so oft von dem Untergange der himmlischen Lichter geredet. Jesaias z. B. sagt in C. 5, 30 nach der Schilderung schwerer Leiden, die über das gottentfremdete Land einbrechen sollen: „Dunkel wards an seinem Himmel." Jeremias in C. 4, 23 in der Schilderung der Juda drohenden Gerichte: „und ich sah die Erde, sie war wüste und leer, und den Himmel, er hatte keine Lichter", vergl. Ez. 32, 7. 8. Am. 8, 9. 10. Mich. 3, 6. Apoc. 6, 12. Mit der Sonne wird „das Licht" verbunden, das Symbol des Heiles und Glückes in der Schrift, um darauf hinzuweisen, worauf es bei Sonne, Mond und Sterne ankommt und was ihre Verdunkelung bedeuten soll. In der zweiten Hälfte erscheint das Alter als die Zeit, da die Wolken wiederkehren nach dem Regen, d. h. da ein Unglück das andere ablöst. Das dunkle Gewölk erscheint oft als Bild der Trübsale, ebenso der Regen in Ez. 13, 11. 13. 38, 22. Hhl. 2, 11. Luther: „Die heilige Schrift nennt Trost und Glück Licht, und Trübsal Finsterniß oder Nacht. So will er nun sagen: Ehe denn kommt das Alter, da weder Sonne noch Sterne dir leuchten, da die Wolken wiederkommen nach dem Regen, das ist, da eine Trübsal nach der andern kommt. An jungen Knaben, an Jünglingen, an rechtem vollkommnem Mannesalter, da ist noch etwas Freude, da geht es noch also zu: nach einem Regen kommt ein schöner Sonnenschein; das ist, ob unterzeiten Trübsal vorfällt, so kommt wieder Freude und Trost. Aber das Alter hat keine Freude, da kommen die Wolken wieder nach dem Regen, ein Unglück über das andere, ein Wetter über das andere." Die Leidensfähigkeit ist im Alter erschöpft, das Herz schon gebrochen, aber das kommt nicht allein in Betracht, vor dem Lebensende will Gott die Seinen noch ausschmelzen, den Bösen einen Vorschmack der Hölle geben. Was hier von dem Alter gesagt wird, das trifft vorzugsweise das Alter des Gottlosen,

welches der Verf. vor Augen hat.*) Daß mit dem Dunkelwerden der irdischen Lichter dem gottseligen Greisenthum um so heller das himmlische Licht aufgeht,**) darauf hinzuweisen, war hier nicht an der Stelle. — V. 3. Der Körper, in dem der Geist wohnt, erscheint auch anderweitig unter dem Bilde des Hauses, Hi. 4, 19. 2 Cor. 5, 1. Die Wächter des Hauses sind die Arme, mit denen man alles Feindliche und Verderbliche abwehrt. זוע in Kal. nur hier und Esth. 5, 9, im Chaldäischen häufig. Die starken Männer sind die Füße. In diese wird auch in Ps. 147, 10 die Stärke des Mannes gesetzt: „Er hat nicht Lust an der Stärke des Rosses, noch Gefallen an den Schenkeln des Mannes" — und ihrer Stärke, diese Ergänzung ist aus dem ersten Gliede zu entnehmen. Die Müllerinnen sind die Zähne. Die Feminalform wird gewählt, weil das Mahlen (auf der Handmühle) ein Geschäft der Weiber war, 2 Mos. 11, 5. Jes. 47, 2. Die Zähne feiern, können ihre Arbeit nicht mehr verrichten, weil ihrer wenig geworden, während die volle Thätigkeit die Vollzahl erfordert. בטל aufhören, feiern im Hebr. nur hier, häufig im Aram., z. B. Esr. 4, 24. Das Pi. von מעט nur hier und zwar in intransit. Bed. Das Pi. bedeutet die Steigerung, sehr wenig. „Die durch die Fenster sehen" sind die Augen. Hitzig: „Wie zuerst zwei Masculina, die begrifflich zusammengehören, Arme und Beine, verbunden wurden, so folgen zwei Feminina, Zahn und Auge; wie z. B. in den Gesetzesstellen 2 Mos. 21, 24. 5 Mos. 19, 21 Auge, Zahn, Hand und Fuß zusammengeordnet sind." — V. 4. Durch „die Thüren an der Gasse" muß ein Organ bezeichnet werden, wodurch der Verkehr mit der Außenwelt vermittelt wird und zwar ein solches, welches zweigetheilt ist, wie der Dual דלתים dies zeigt. Die unmittelbar vorhergehende

---

*) Cartwr.: Quod quidem, ut fere senibus omnibus evenit, ita potissimum his, qui luxu et libidine juventutem transegerunt. Effoetum enim corpus et nauseabundum senectuti tradunt: ita ut in illis pluviam excipiat nubes, nubem grando, grandinem gelu, donec eum deus ad barathrum condemnationis detruserit.

**) Cartwr.: Tametsi visibilis sol illis occidit, tamen sol justitiae Christus illorum in animis adolescentiae exoriens, in senectute altior in hujus vitae hemisphaerio assurgens, lumen suum duplicabit. Prov. 4, 18.

Erwähnung der Augen legt es nahe an die Ohren zu denken, wozu auch recht gut die Verbindung mit der Stimme paßt: indem (zugleich) die Stimme der Mühle schwach wird — sie können schlechter vernehmen und sich vernehmlich machen. Nach Anderen ist der Mund gemeint (Berleb. B.: „Wodurch das Gemüth des Menschen herausgeht und sich durch seine Rede sehen läßt und zu erkennen gibt") für welchen mit Rücksicht auf die beiden Lippen die Dualform דלתים gewählt sey, welche in Hi. 41, 6 vom Rachen des Leviathan vorkomme. Unter dem Bilde der Thüren kommt der Mund auch Mich. 7, 5 vor: „bewahre die Thüren deines Mundes". Nach dieser Auffassung würde in den Worten: indem die Stimme der Mühle schwach wird, der Grund des verschlossenwerdens angegeben: s. v. a. sie thun den Mund kaum mehr auf, weil es ihnen schwer wird zu reden. Aber das verschlossen werden paßt doch besser auf die Schwerhörigkeit, die für das Alter so characteristisch ist, daß sie kaum fehlen kann. Wenn die Müllerinnen die Zähne, so ist die Mühle der Mund. שְׁפַל ist Infin. nominasc. von שפל niedrig seyn, von der Stimme gleichsam niedergedrückt, gedämpft, schwach seyn. — Subject in יקום ist der Alte, von dem im Zusammenhange die Rede ist. Er erhebt sich bei der Stimme des Vogels, sobald die Vögel zu singen anfangen, am frühesten Morgen, das Alter hat keinen Schlaf.*) — Die Erwähnung der „Stimme des Vogels" veranlaßt zu der Bemerkung, daß in dem Greise selbst alle Sangesfähigkeit und Sangeslust untergegangen, im Einklange mit 2 Sam. 19, 36, wo Barsillai zu David spricht: „Sollte dein Knecht noch schmecken, was ich esse und was ich trinke, sollte ich noch hören auf die Stimme der Sänger und der Sängerinnen"? Durch Tochter wird bezeichnet was zu einem Dinge gehört; so sind z. B. die Töchter Rabbas in Jer. 49, 2 die Ortschaften, die zu Rabba gehören. Danach werden hier die Eigenschaften, die zum Gesange gehören, die singenden Qualitäten als Töchter des Ge-

---

*) Cartwr.: summo mane, quum avicularum cantillationes incipiunt, irrequietus senex, somni expers, membra levabit thoro, ceterae etiam familiae quietem turbans. Nam uti intempestivus somnus, ita et intempestiva vigilia comites aut sequelae senectutis sunt.

sanges personificirt, Aquila: πάντα τὰ τῆς ᾠδῆς. — V. 5. „Auch" — um auch dies noch von ihrem elenden Zustande zu sagen — „vor allem Hohen fürchten sie sich, und Schrecken sind auf dem Wege": der kleinen Kraft ist alles Hohe furchtbar, die wehrlose Ohnmacht erblickt überall Schrecken, wo sie geht und steht. — „Und es blühet der Mandelbaum". Daß der Mandelbaum hier als Symbol des Wachens in Betracht kommt, womit das Alter heimgesucht wird, legt schon die Etymologie nahe. שקד, ursprünglich Name des Baumes, nicht der Frucht, auf welche der Name eigentlich nicht paßt und nur übertragen werden konnte, ist dichterische Bezeichnung des Mandelbaumes, der eigentliche naturhistorische Name ist לוז. Es heißt eigentlich der Wachebaum, weil der Mandelbaum, von dem Theophrast in der hist. plant. 1, 15 sagt: πρωὶ βλαστάνει, zuerst aus dem Winterschlafe erwacht.*) Dazu kommt die St. Jer. 1, 11, wo der Mandelbaum ebenfalls als Symbol des Wachens sich darstellt und die als Commentar zu der unsrigen betrachtet werden kann. Weshalb der Blüthe gedacht wird, zeigt Plinius in der hist. nat. 16, 25, wonach unter allen Bäumen der Mandelbaum zuerst blüht, floret prima omnium amygdala mense Jannuario. Nach der gegebenen Erklärung, der schon die LXX folgen (καὶ ἀνθήσῃ τὸ ἀμύγδαλον), die Vulg. (et florebit amygdalus) und der Syrer, ist יָנֵאץ Hiph. von נוץ, welches in der Bed. blühen auch in Hhl. 6, 11. 7, 13 vorkommt. Diese St. stimmen mit der unsrigen zu genau überein, als daß sie von ihnen losgetrennt werden dürfte. Den blühenden Granatbäumen dort entspricht hier der blühende Mandelbaum. Das eingeschobene א darf nicht befremden, es findet sich auch sonst im späteren Sprachgebrauche, Ewald §. 83 c. Was man gegen diese Erklärung eingewandt hat, trifft dieselbe nicht an sich, sondern nur nach der falschen Wendung, daß durch den blühenden Mandelbaum das weiße Haar der Greise bezeichnet werde. Da liegt allerdings der Einwand nahe, daß die Blüthe des Mandelbaumes nicht weiß ist. Nach Mehreren soll ינאץ Fut. in Hiph. von נאץ verachten seyn, der zahnlose Greis verschmäht

*) Gesenius. שקד amygdala arbor, ita dicta, quod omnium arborum prima e somno hiberno expergiscitur et velut vigil ceteris plantis advigilat.

die wohlschmeckende Mandel. Aber schon von Seiten der Form erheben sich gegen diese Erkl. Bedenken — der Vocal Kametz, das Hiphil sonst nicht vorkommend*) — und die Bed. des Verbi נאץ paßt nicht, denn נאץ ist nicht ein simples Abweisen, sondern ein mit Hohn und Verachtung verbundnes. Dazu kommt, daß der Gedanke ein ziemlich fernliegender ist. — „Und die Heuschrecke sich lästig zeigt": סבל lasten, in dem (nicht vorkommenden) Pi. (das Pü. Ps. 144, 14) belasten, in Hithp. sich lästig zeigen, belästigen, vergl. Gesen. in dem thes. Man wird die Heuschrecke hier nicht mit Gesenius u. A. im eigentlichen Sinne nehmen dürfen, als Bezeichnung einer trefflichen Speise, der der Greis entsagen muß, weil er sie nicht mehr vertragen kann**); denn die Heuschrecken sind unter allen Umständen eine schlechte Nahrung, die nur von solchen genossen wurde, welche keine andere hatten oder sich casteien wollten, und das lästig werden, beschwerlich fallen paßt dann nicht. Die Heuschrecke muß vielmehr in figürlicher Bedeutung stehen, wie dies auch dem vorwiegend symbolischen Character der ganzen Schilderung entsprechend ist. Ist nun dies, so kann der Sinn nicht zweifelhaft seyn. Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit der Heuschrecken ist das Fressen, vergl. 2 Chron. 7, 13: „ich gebiete der Heuschrecke (חגב, wie hier) zu fressen das Land"; deshalb bezeichnen die Heuschrecken überall, wo von ihnen in der Schrift im figürlichen Sinne die Rede ist, die feindliche Verwüstung und Zerstörung. Danach nun werden hier durch die Heuschrecke die dem Leben feindlichen Mächte bezeichnet, die dasselbe im Alter verzehren. — „Und das Begehren versagt": Luther gibt den Sinn richtig also an: „Ein alter Mann hat nirgend zu Lust". אביונה von אבה wollen, findet sich sonst nicht vor, aber die Ableitung ist ganz legitim. Zu ver=

---

*) Hitzig muß zugestehen, daß die Form, wie sie hier vorliegt, nicht von נאץ abgeleitet werden kann: „Die Punctation beabsichtigt ohne Zweifel nicht ein Hiph. von נאץ (für יַנְאִץ statt יַנְאִיץ), welches nur hier vorkäme, sondern wie auch schon die Versionen, durch שקד selber verführt (vgl. 4 Mos. 17, 23), das Hiph. von נצץ, nämlich יָנֵץ".

**) Molesta est seni locusta, quia aegre ab illo manducatur et concoquitur, quanquam grati saporis.

werfen ist die Beschränkung auf eine einzelne Art des Begehrens*). Die Erkl. von der Kapper**) wird, so verbreitet sie ist, doch als eine grundlose bezeichnet werden müssen. Daß einige alte Uebersetzer schon auf sie gefallen sind (die LXX, denen sich der Syrer und die Vulg. angeschlossen haben) kann für sie keinen sicheren Anhalt gewähren. Aus dem Talmudischen und Rabbinischen Sprachgebrauche hat man vergebens Bestätigungen für diesen Sprachgebrauch beizubringen gesucht***). Die zunächst liegende Bedeutung appetitus, concupiscentia paßt trefflich in den Zusammenhang und wird empfohlen durch die parallele Aeußerung Barsillais: Kann ich noch unterscheiden zwischen Gutem und Bösem, schmecken, was ich esse und was ich trinke u. s. w. פרר heißt in Hiph. sonst immer zunichtemachen, vernichten, und wird hier nicht ohne weiteres in der Bed. zunichtewerden genommen werden dürfen. Das seine Dienste versagende Begehren macht die Genüsse zunichte, die durch dasselbe gewährt werden könnten. — „Denn der Mensch geht zu seinem ewigen Hause": und deß sind dies alles Verboten, Symptome des bald aufhörenden Lebens†). Das „ewige Haus" kann nur das Grab seyn, aus dem nimmer eine Rückkehr in das irdische Leben stattfindet, vergl. Hi. 7, 10: „er wird nicht wiederkehren zu seinem Hause und nicht wird ihn wiedererkennen sein Ort", und von dem derselbe Ausdruck auch in Tob. 3, 6 gebraucht wird. „Und es gehen umher auf der Gasse die Klagenden": סבבו ist Präter. proph., das nächst Bevorstehende wird im Geiste anticipirt, der Sache nach ist es s. v. a. bald werden umhergehen. Gemeint ist die Trauer bei dem Begräbniß, vergl. Am. 5, 16. — V. 6: „Ehe denn der silberne Strick entweichet." Die Worte hängen ab von

*) So der Chald.: prohibeberis a concubitu. Richtig dagegen der Gr. Venet.: παύσῃ ἡ ὄρεξις. Abulwalid: Cessabit concupiscentia, R. Parchon erklärt das Wort durch תאוה.

**) Gesenius: et irrita erit capparis, i. e. vim amplius non habebit capparis, neque in cibi desiderio movendo, neque in Veneris concupiscentia provocanda.

***) Vergl. dagegen Winzer comm. zu 11, 9—12, 7 in den comm. theol. von Rosenm. Fuldner und Maurer 1, 1 p. 95.

†) Geier: Nec mirum est omnem evanescere appetitum, quia abit et magis magisque sensim occidit ejusmodi homo.

der Ermahnung zu Anfang des Cap.: gedenke deines Schöpfers. Der Strick bezeichnet den Lebensfaden, die Continuität des Daseyns. Daß der Strick von Silber ist, bezeichnet das Leben als ein edles Gut, vergl. C. 11, 7: „süß ist das Licht und gut den Augen die Sonne zu schauen“*). Niphal von רחק fern werden kommt nicht vor. Die Vocale gehören, wie immer in solchem Fall, der Randlesart an. Es ist יֵרָחֵק zu lesen, longe recessit, discessit. Die Masorethische Conjectur ירתק ist um so weniger zulässig, da die Bed. zerbrochen werden für נרתק in keiner Weise gesichert ist. Das Verbum, welches binden, verketten bedeutet, kann in (dem sonst nicht vorkommenden) Niph. nicht heißen: entkettet, losgerissen werden, wie Ewald dies will. רחק sich entfernen und רוץ entlaufen, enteilen correspondiren sich trefflich. — „Und enteile die goldne Schaale.“ רוץ soll nach vielen Auslegern hier für רצץ stehen: bis die goldne Schaale zerbrochen werde, LXX καὶ συντριβῇ τὸ ἀνθέμιον τοῦ χρυσίου. Allein die Gebiete der beiden Verba רצץ und רוץ bleiben sonst immer geschieden — auch in Jes. 42, 4 behauptet רוץ seine Bed. laufen, vergl. Christol. zu d. St. — und das erstere heißt sonst immer zerbrechen, nie zerbrochen werden. רוץ, laufen, entfliehen, ist im Parall. mit רחק, fern werden, hier ganz passend, ebenso wie in der zweiten Vershälfte נרץ zerschlagen werden in Parall. mit נשבר zerbrochen werden. Grade dieß folgende נרץ zeigt, daß תרץ nicht auf רצץ zurückgeführt werden darf, da die Wiederkehr desselben Verbums störend seyn würde. גלה heißt eigentlich Quelle, = גַּל, Hhl. 4, 12; so kommt es vor Jos. 15, 19, Richt. 1, 15. Dann kommt es in Sach. 4, 3 vor von dem Oelbehälter, aus welchem das Oel in die sieben Lampen des Leuchters quillt (die Mascalinarform גל in C. 4, 2 ist wohl nur wegen des Suff. gewählt.) Auf jener St. des Sacharja ruht, wie es scheint, die unsrige. Entsprechend dem Strick erscheint hier das Leben als der Urgrund der einzelnen Lebenserscheinungen unter dem Bilde des Oelbehälters. Vier bildliche Bezeichnungen des Lebens sind in dem V. miteinander verbunden. Zu der angef.

---

*) Hieronymus: Funiculus autem argenti candidam hanc vitam et spiramen, quod nobis de coelo tribuitur, ostendit.

St. des Sacharja wurde bemerkt: „Daß der Leuchter ganz von dem edelsten Metall, von Gold ist, bezeichnet die Herrlichkeit der Kirche." So bezeichnet auch hier, daß der Oelbehälter von Gold ist, das Leben, das Gott mit so edlen Gaben geziert und dem er so hohe Aufgaben gestellt hat, als ein edles Gut. — „Und zerbrochen wird der Eimer an dem Quell": unter dem Bilde des Eimers erscheint das individuelle Leben, unter dem Bilde des Quells das allgemeine. Hitzig vergleicht mit Recht unser Athem schöpfen, obgleich das nicht das Ganze ist, sondern nur ein einzelner Act der Aneignung aus dem Schatze des Allgemeinen, aus dem alle Individuen entnehmen, was zu ihrer Subsistenz nothwendig ist. — „Und zerschellt wird das Rad am Brunnen." Der Brunnen ist die Welt. Unter dem Bilde des Rades*) erscheint das Leben wegen der schnellen Bewegung. In Jac. 3, 6 heißt es von der Zunge: ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως. Das erstere ruht auf C. 5, 5 hier: „laß deinen Mund nicht sündig machen dein Fleisch", in dem zweiten wird in Zurückweisung auf unsere St. das Leben unter dem Bilde des Rades dargestellt (γένεσις Bengel: constitutio naturalis, 1, 23 et vita, vergl. Judith 12, 19: πάσας τὰς ἡμέρας τῆς γενέσεώς μου, Schneckenburger z. d. St.) Wird dereinst unausbleiblich der Eimer am Quell und das Rad am Brunnen zerbrochen werden, so liegt darin die dringende Aufforderung, daß wir uns bei Zeiten nach einer Fundamentirung unsers Lebens umsehen, welche solchem Wechsel nicht unterworfen ist**). Die Todesfurcht ist so lange legitim, als dies Ziel nicht erreicht worden. — Berleb. B.: „Wie nun hier die Zufälle, welche unmittelbar vor dem Tode vorhergehen, und der Tod selbst dabei zugleich beschrieben worden: also wird nun auch im folgenden Verse das gemeldet, was nach Leib und Seele auf den Tod folgt." — V. 7. „Der Staub", Berleb. B.: „Dieser irdische Leib, der so genannt wird, theils seinen Ursprung, theils auch seine Schwach-

*) גלגל Gesen.: res volubilis, quae cito et continuo volvitur.

**) Cartwr.: Danda igitur opera ut ipse salientem in se et perennem aquam habeat, quae illum recreet, cum nec hydria nec rota sibi consulere possit.

heit und geringes Wesen zu erkennen zu geben." Angespielt wird auf 1 Mos. 3, 19: „bis du zurückkehrest zur Erde, denn von ihr wurdest du genommen, denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren." Diese St. enthält nur einseitige Wahrheit. Es galt den Menschen, der werden wollte wie Gott, in den Staub zu demüthigen, darum wird von den beiden zusammengehörenden Seiten nur die eine hervorgehoben. Nach 1 Mos. 2, 7 ist in dem Menschen neben dem irdischen ein göttlicher Bestandtheil, ein Hauch aus Gott. Nach C. 1, 26 ist der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen, im Unterschiede von der ganzen übrigen Schöpfung. Nach dieser Seite seines Daseyns kann er dem Vergehen nicht unterworfen seyn, muß er an Gottes Unvergänglichkeit theilnehmen. Der Verf., wenn er sagt, daß der Geist zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat, gibt nichts Neues, sondern er ergänzt nur 1 Mos. 3, 19 aus den beiden angeführten St. Daß der Geist des Menschen nicht mit dem Leibe vergeht, wird hier im Einklange mit C. 3, 21 (vergl. auch 3, 11) auf das Bestimmteste gelehrt. Auf Weiteres geht der Verf. nicht ein, sich der Gränzen bewußt, welche die Erzeugnisse der „Weisheit" von der Prophetie trennen*). Den Gedanken an ein pantheistisches Verschwimmen der Seele aber, wie ihn die rationalistischen Ausll. hier finden wollen**), läßt die ernste Betrachtungsweise der Sünde und Schuld nicht zu, wie sie sich im ganzen A. T. und namentlich auch in unserem Buche findet. Solche thörichte Gedanken stellen sich überall nur da ein, wo man die Sünde geringachtet. Das: „verflucht sey, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllet, daß er danach thue", 5 Mos. 27, 26 läßt sie nicht aufkommen. Die Gerechtigkeit und die Sünde drückt nach alttest. Anschauung der Seele einen character indelebilis auf. Es ist unmöglich, daß mit dem Momente des Todes der so ernst betonte Unterschied des Gerechten und des Bösen auf ein-

*) Diese Gränzen werden ganz verkannt von Winzer, wenn er bemerkt: Si spes, quam nos fovemus laetissimam, Ecclesiastae adfulsisset, non obiter ipse tetigisset et verbis ambiguis notasset rem maximi momenti.

**) Hitzig: „Daß diese zu individueller Existenz losgetrennte Partikel des in der Welt ergossenen göttlichen Odems von Gott wieder an sich gezogen werde, und so mit seinem Odem, der Weltseele, sich wieder vereinige."

mal zu nichte werde. Dagegen entscheidet auch der schneidende Ernst, mit dem überall und namentlich auch in unserem Buche das diesseitige Gericht verkündet wird. Nach allem diesem, nach der lebhaften Betonung der vergeltenden Thätigkeit Gottes, in welche das ganze Buch in V. 14 ausläuft, wird das Zurückkehren der Seele zu Gott nur dasjenige seyn können, von dem der Apostel redet 2 Cor. 5, 10: τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν, vergl. Röm. 14, 10: πάντες παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, Hebr. 9, 27: ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις. Die Seele muß sich nach ihrem Abscheiden vor Dem stellen, aus dem sie ihren Ursprung hat, um von ihm ihr Urtheil zu empfangen. Der Chaldäer umschreibt: Et spiritus animae redibit, ut stet in judicio coram deo, qui dedit illum tibi. Das ist Israelitische Anschauung. Die andere Auffassung ist ein Japhetismus vor Bunsen. Nur nach der kirchlichen Auffassung, nicht nach der rationalistischen, hat die Stelle die im Zusammenhange nothwendige practische Bedeutung. Nur daß die Seele dereinst zu Gott als ihrem Richter zurückkehren muß, ist geeignet der Ermahnung: gedenke deines Schöpfers, Eingang zu bereiten, um welche sich der ganze Abschnitt bewegt: gedenke deines Schöpfers, damit du nicht erst ein verfehltes irdisches Daseyn zu beklagen habest und dann nach dem Tode seinem Gerichte verfallest*). Berleb. B.: „Eben deswegen sollte sich ein Mensch wohl bedenken, wie er hier lebte und handelte, weil er sich doch nicht wird entbrechen können, vor Gott zu erscheinen. — Die Seelen kommen aus der Ewigkeit auf diese Welt, als auf ein Theatrum. Da präsentiren sie denn ihre Personen, ihre Affecte und Leidenschaften, was in ihnen ist von bös und gut. Wenn sie nun gleichsam genug agiret haben, müssen sie wieder abtreten, und ihre Personen, die sie präsentiret haben, ablegen, und treten blos ins göttliche Ge=

*) Cartwr.: Illud juvenes cautos et consultos reddat, quod illico ex hac vita migrantes apud judicem suum sistentur, ibi accepturi prout se gesserint.

richt, wie sie sind. — Solch allgemein Urtheil und göttlicher Rathschluß überzeuget ja genug alle Menschen in ihrem Gewissen, daß sie nicht können in ihrem eignen Wesen also bleiben, auch nicht Gott entkommen oder ihn vorbeigehen, wenn sie sterben, wie die Gottlosen wohl gern alle Berge und Hügel da zur Decke nähmen, wenn sie nur ohne Gott bleiben könnten: sondern daß wir alle Gott unserm Schöpfer unfehlbar in seine Hände fallen und gerathen müssen, wir wollen oder wollen nicht. — Eben dies sieht man an Sterbenden augenscheinlich, wie das die größte Arbeit und Angst bei ihnen macht, daß sie nun auf dem Wege zu Gott begriffen sind. Wie zittert und bebt da nicht der ganze Mensch! Zumal wer sich keines versöhnten Zutritts getrösten mag! — So allgemein solcher Ausspruch ist, daß alle Menschen wieder zu Gott kehren sollen, so ist doch ein großer Unterschied unter denselben. Die meisten kommen wieder zu ihm als zu ihrem beleidigten Herrn; etliche aber als zu ihrem gnädigen Erbarmer, Freund und Vater. — Weil denn nun das Kommen zu Gott gewiß und unausbleiblich ist, so möchte dies wohl unsere allernöthigste Sorge seyn, daß wir augenblicklich bedacht wären, wie wir zu Gott recht kommen möchten." — Viel Gewicht ist auf unsern Ausspruch in dem Streite über den Ursprung der Seele gelegt worden. Kehrt die Seele zu Gott zurück, so schlossen die Vertheidiger des Creatianismus, so muß sie auch von Gott ihren Ursprung haben, und nicht von den menschlichen Eltern*). Die Vertheidiger des Traducianismus antworten: die Rückkehr des Geistes zu Gott beziehe sich auf die Erschaffung des ersten Menschen**). Diese Antwort wird man kaum als genügend betrachten können. Die Rückkehr der einzelnen Seele zu Gott hat nur darin ihr genügendes Fundament, daß die einzelne Seele unmittelbar aus Gott ihren Ur-

*) Hieronymus: Ex quo satis ridendi, qui putant animas cum corporibus seri, et non a deo, sed a corporum parentibus generari. Quum enim caro revertatur in terram, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum; manifestum est, Deum parentem animarum esse, non homines.

**) Cartwr.: Hoc dico, eos, qui ex hoc loco conantur traducem evertere, fundamento parum firmo niti. Nam liquidum est Ecclesiasten ad protoplasti formationem respicere, cum Deus animam inspiravit Adamo sicut ex corporis figmento apparet, quod ex terra exstitisse dicitur.

sprung hat, und der Creatianismus muß nach u. St. Wahrheit haben, wenn auch diese Wahrheit, nach den bedeutenden Gründen, welche für den Traducianismus sprechen, nur eine einseitige seyn kann. Es gilt die beiden scheinbar entgegengesetzten Ansichten mit einander zu vermitteln.

C. 12, 8—14.

Wir haben hier den Epilog des Buches. Zu Anfang, V. 8, und zu Ende, V. 13. 14, eine kurze und kräftige Zusammenfassung des Inhaltes, die zugleich als Norm und Prüfstein dient für die Auslegung. In der Mitte eine Empfehlung des Buches, in dem der Gemeinde Gottes Weisheit dargeboten wird und das mit den übrigen heiligen Schriften die auf der Theopneustie ruhende durchdringende Kraft theilt, V. 9—11, dann eine Ermahnung, das hier und in den übrigen heiligen Schriften zur Erbauung dargebotene treulich zu benutzen, und eine Abmahnung von der Vertiefung in die weltliche Literatur, V. 12.

V. 8. Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Koheleth, Alles Eitelkeit. V. 9. Und übrig ist, daß Koheleth ein Weiser war, auch lehrete er Weisheit das Volk, und horchte und forschte, stellte viele Gleichnisse. V. 10. Es suchte Koheleth Worte des Wohlgefallens zu finden, und geschrieben ward Rechtschaffenheit, Worte der Wahrheit. V. 11. Die Worte der Weisen sind gleich den Stacheln und gleich eingeschlagenen Nägeln die Genossen der Sammlung: sie wurden gegeben von Einem Hirten. V. 12. Und übrigens, mein Sohn, nimm von ihnen Belehrung; viel Büchermachens hat kein Ende und viele Begier macht das Fleisch müde. V. 13. Das Ende der Rede, das Ganze wollen wir hören: Gott fürchte und seine Gebote halte: denn das (sollen) alle Menschen. V. 14. Denn jegliches Werk wird Gott bringen ins Gericht über alles Verborgene, es sey gut oder böse.

V. 8. Die Correspondenz mit dem Anfange des Buches, C. 1, 2, zeigt, daß dieser V. nicht zu dem vorigen Abschnitte zu ziehen ist, sondern daß er an der Spitze des Schlusses steht. Doch findet allerdings ein gewisser Zusammenhang statt mit dem Ende des vorigen Abschnittes. Nimmt das irdische Daseyn das in V. 7 bezeichnete Ende, so ist es Eitelkeit, so darf das wahrhaftige Gut nicht in dems. gesucht werden*). Wir haben hier nicht die Quintessenz des ganzen Buches, welches gar Vieles enthält, was unter diesen Ausspruch nicht subsummirt werden kann — durchaus unrichtig sagt Knobel: „das Thema des Buches bildet die Behauptung, daß das menschliche Leben und Streben nichtig sey": sondern nur einen einzelnen Gedanken von hervorragender Wichtigkeit, welchen als solchen hervorzuheben die schließliche Wiederholung den Zweck hat. V. 8 erhält seine Ergänzung in V. 13. 14, welche sich ausdrücklich als die eigentliche Summe des Buches ankündigen. Zu dem Ausspruche dort bildet der unsrige die Vorstufe und Vorbereitung. Die Erkenntniß der Nichtigkeit des Irdischen leitet hin zu der dort empfohlenen Gottesfurcht. Ist Alles eitel, so muß der der Eitelkeit unterworfene Mensch Alles aufbieten, daß er zu dem persönlichen wahrhaftigen Seyn in lebendige Beziehung tritt und in der Gemeinschaft mit ihm an dem wahrhaftigen Seyn Theil gewinnt. Ist Alles eitel, so wird man sich nicht ferner kränken „um ein' Hand voll Eitelkeit", nicht aus dem mehr oder weniger des Leidens viel Wesens machen, sondern nur auf dasjenige Gewicht legen, was uns in der Gemeinschaft mit dem persönlichen wahrhaftigen Seyn hemmt oder fördert. — V. 9. יותר gewöhnlich mehr, 6, 8. 11. 7, 11, hier übrig, wie 1 Sam. 15, 15; übrig ist = es bleibt übrig zu sagen. Lu=

*) Hieron.: Post descriptionem interitus humani, pulchre exordium libri sui repetens, ait: Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, omnia vanitas. Quum enim cunctus mortalium labor, de quo in toto volumine disputatum est, huc perveniat, ut revertatur pulvis in terram suam, et anima illuc redeat, unde sumta est, magnae vanitatis est, in hoc seculo laborare et nihil profutura conquirere. Rambach: Patet igitur ex hactenus dictis atque inprimis etiam ex vita hominis naturali tam brevi et misera, quod recte ab initio adfirmaverim, omnia, quae soli subjecta sunt, vana, misera et caduca esse.

ther: „derselbe Prediger war nicht allein weise, sondern lehrete auch", u. A. nehmen יותר in der Bed. außer, vergl. יותר ממני außer mir, Esth. 6, 6. Den Namen Koheleth führt nicht Salomo überhaupt, sondern der Salomo redivivus, als der ideale Verfasser dieses Buches. (Vergl. was bereits zu C. 1, 1 bemerkt wurde.) Dies zeigt u. V. selbst. Von Salomo überhaupt war es überflüssig zu sagen, daß er ein Weiser war und das Volk Weisheit lehrte. Solches Lob würde nach dem, was von Salomos Weisheit in 1 Kön. 5, 9—11 gesagt worden, ziemlich frostig klingen. „Ein Weiser", nicht im Sinne der Welt, sondern des Reiches Gottes, auch nicht auf eigne Hand, sondern aus Gott, vergl. V. 11, so daß uns. St. nicht in Widerspruch steht mit Prov. 27, 2: „Es lobe dich ein Anderer und nicht dein Mund, ein Fremder und nicht deine Lippen", ein Organ der himmlischen Weisheit, von der es in Weish. 7, 27 heißt: κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.*) Koheleth beschränkte sich nicht darauf, für sich weise zu seyn, sondern er lehrete ferner, עוד, Weisheit das Volk, auf welche kirchlich practische Tendenz der Name Koheleth selbst hinweist. Dem correspondirt von Seiten der Leser die Verpflichtung, zu hören und zu Herzen zu nehmen. Das nur hier vorkommende Pi. von און wird man am einfachsten durch lauschen, horchen erklären, mit Aquila, Syr. Chald. Die Vergleichung des Hiph. liegt näher wie die des Nomens מאזנים Wagschale, aus der Mehrere die Bed. abwägen, erwägen ableiten wollen. Die Wahrheit muß den Dingen abgelauscht, besonders aber dadurch gewonnen werden, daß man für Gott und seine Offenbarungen ein „hörend Ohr" besitzt, vergl. Ps. 49, 5: „Neigen will ich dem Gleichniß mein Ohr". תקן ist durch die Accentuation und durch das Fehlen der Copula von און und חקר getrennt. Die beiden letzteren V. bezeichnen die Mittel, wodurch das תקן zu Stande kommt. Das V., das in der Bed. grademachen in C. 7, 13 vor-

*) Rambach: Ex numero scil. illorum sapientium, quos Spiritus S. singulariter ad docendum scribendumque instruxit, coll. v. 12, unde non verendum est, ut aut inutilia ac falsa hactenus monuerit, aut deinceps v. 13. 14 moniturus sit.

kommt, bezeichnet hier nicht das bloße fertig bringen, sondern zugleich die Tüchtigkeit des Werkes. — Ist Koheleth Salomo nur insofern er in diesem Buche redend auftritt, so können die „vielen Gleichnisse" oder Sprüche nicht die in 1 Kön. 5, 12 erwähnten seyn, von denen uns ein großer Theil in den Proverbien erhalten ist, sondern nur die in unserem Buche selbst enthaltenen, welches zu empfehlen der Zweck ist. Das Buch enthält 222 V., die als ebensoviele משלים angesehen werden können. Eine Beziehung auf 1 Kön. 5, 12 findet aber allerdings statt: der ideale Salomo tritt in die Fußstapfen des historischen. — V. 10. „Es strebte Koheleth zu finden Worte des Wohlgefallens": natürlich nicht für die irdisch, sondern für die himmlisch Gesinnten, Worte, die sich den wahrhaftigen Mitgliedern der Gemeinde Gottes um das Herz legen. (Schmidt: Quae jure meritoque desiderari et placere debent, tanquam divinae virtutis et certitudinis. Cartwr.: Verbi Dei encomium celebratur ab adjuncta dulcedine s. delectatione. Sunt etenim homini pio melle dulciora, Ps. 19, ut cibus famelico, ut potus sitienti.) „Und geschrieben ward Rechtschaffenheit, Worte der Wahrheit". Unrichtig wird das Verhältniß der beiden Vershälften zu einander bestimmt von Elster: „Es vereinigt sich also in seiner Darstellung die anmuthige Kunst der Form mit der inneren Wahrheit der Gedanken". Die Worte sind vielmehr wohlgefällig, weil rechtschaffen und wahr, wie in Luc. 2, 52 die χάρις eine Folge der Weisheit ist. ישר, Rechtschaffenheit, ist überall die der Norm adäquate Beschaffenheit. Worin diese besteht, das wird näher bezeichnet durch den Zusatz: „Worte der Wahrheit". Die Wahrheit ist eben die der Norm adäquate Beschaffenheit. Die adverbiale Auffassung des ישר (Luther: „und schrieb recht die Worte der Wahrheit") läßt sich kaum rechtfertigen. Die Grundst. ist Prov. 8, 6—10, wo die Weisheit spricht: „Höret, denn ich rede Edles und das Aufthun meines Mundes ist Rechtschaffenheit. Denn Wahrheit redet mein Mund, und ein Gräuel ist meinen Lippen Bosheit. In Gerechtigkeit sind alle Worte meines Mundes, und ist nicht in ihnen Verkehrtes und Verdrehtes. Sie alle sind grade für den Verständigen, und rechtschaffen denen, die Erkenntniß

finden." Was dort in Bezug auf die Proverbien gesagt wird, das gilt auch von unserm Buche, weil es ein Erzeugniß derselben „Weisheit von oben" ist, nicht der schwachen, irrenden natürlichen Vernunft. — V. 11. Von dem Lobe seines Buches steigt der Verf. auf zu dem Lobe des Ganzen, dessen Theil zu bilden es bestimmt war, der canonischen Bücher des A. T. „Die Worte der Weisen", unter deren Zahl der Verfasser nach dem Vorigen gehört, der Organe der ἄνωθεν σοφία, der Verfasser der heiligen Bücher. *) „Berleb. B.: „V. 11 wird Grund davon gegeben, was er erst gesagt: weil er nämlich einer von den Weisen sey, die der Geist Gottes getrieben, 2 Petr. 1, 21, deren Worte daher einen tiefen Sinn und Nachdruck mit sich führen." Hitzig: „Aeußerlich stellt der Zusammenhang zwischen V. 10, 11 sich dadurch her, daß die Worte der Wahrheit in V. 10 auch von einem der חכמים V. 9ª. herrühren. Also: Solche Worte von Weisen". **) „Sind wie Stacheln". דרבון, von דרב im Arab. spitz seyn, ist Stachel überhaupt, nicht speciell Ochsenstachel. Der Vergleichungspunct kann nur in dem Stechenden, Tiefeindringenden liegen (Gesenius: aculeorum instar alte descendunt in pectora hominum iisque manent infixa). Darauf führt auch der parallele Vergleich mit den Nägeln. Ganz unrichtig Knobel: „Gleichwie der Ochsenstachel das Rind Sitte lehrt und zu rechtem Gange bringt." — „Und gleich eingeschlagenen Nägeln die Genossen der Sammlung." נטע, eig. pflanzen, kommt in der Bed. einschlagen auch

---

*) Richtig Rambach: Nam verba sapientum, atque ex illis maxime scriptorum θεοπνεύστων, Mosis, Samuelis, Josuae, Davidis, ex quibus et Ecclesiastes fuit, coll v. 9. Unrichtig Elster: „Gemeint ist mit den Worten der Weisen die Spruchdichtung, welche durch kurze Präcision der Gedanken und des Ausdruckes eine solche lebhaft anregende Wirkung hervorzubringen besonders geeignet ist". Nach dem Parallelismus sind die „Weisen" die Verfasser der sämmtlichen canonischen Bücher, und daß die Virtuosität nicht in der Form zu suchen ist, sondern in dem Kern des Gedankens zeigt die Ableitung derselben aus dem Gegebenseyn von Einem Hirten, also aus der Theopneustie.

**) Schmidt und Rambach: Ratio hic redditur ejus, quod v. 10 dictum est: scriptam esse ab eo rectitudinem et verba veritatis, h. e. firma et infallibilia. Ratio nimirum est, quia ipse sit ex illis sapientibus, Spiritu Dei actis, quorum verba sint sicut stimuli etc.

Dan. 11, 45 vor. Der Plur. משמרות wird hier als Masc. behandelt, vergl. in Bezug auf Femin. auf ת, welche in das Mascul. überschlagen, Ew. 174g. Der Plur. מסמרים findet sich Jes. 41, 7, vergl. 1 Chron. 22, 3. בעלי אספות ist auf das Mannigfachste gedeutet worden. Um so mehr kommt es darauf an, allem Rathen entsagend, einen festen Grund zu suchen. Die Form אספות kommt außerdem nicht vor, wohl aber das Mascul. אספים, und das ist um so mehr maaßgebend, da es sich grade bei den Schriftstellern der nachexilischen Zeit findet, mit deren Sprachgebrauch sich der unseres Buches überall berührt. אספים, das Gesammelte, Collectae, Collectanea, steht in 1 Chron. 26, 15. 17. Neh. 12, 25 von den Vorräthen des Heiligthums, in Bezug auf die in 2 Chron. 25, 24 gesagt wird: „Silber und Gold und alle Geräthe, die gefunden wurden im Hause Gottes". *) Mit diesem אספים nun ist das אספות hier ganz gleichbedeutend, beides heißt die gesammelten Dinge, das Gesammelte. Die Sphäre des „Gesammelten", oder welcher Art das Gesammelte ist, wird hier näher bestimmt durch das vorherg. „die Worte der Weisen", dem das בעלי אספות entspricht. Danach kann nur an die heilige Nationalbibliothek gedacht werden. Die Baale oder Genossen des Gesammelten können nur diejenigen seyn, welche an dem in der Sammlung Enthaltenen betheiligt sind, somit die Verfasser der einzelnen darin enthaltenen Bücher. בעל ist jeder der an einer Sache betheiligt ist, so sind בעלי ברית die Genossen des Bundes, 1 Mos. 14, 13, בעלי רשע, die welche bei der Bosheit betheiligt sind, vgl. Koh. 7, 12, בעלי עיר, die Genossen einer Stadt, ihre Einwohner, בעלי תלמוד, die Verfasser des Talmud. Die beiden Glieder entsprechen sich ganz genau, den Worten der Weisen correspondiren die „Genossen der Sammlung", den Stacheln die eingeschlagenen Nägel. Die Wortstellung ist nur im zweiten Gliede eine umgekehrte, weil an בעלי אספות unmittelbar sich das נתנו anschließen sollte. Die abweichenden Erklärungen scheitern

*) Lightfoot opp. 1 p. 560 beschäftigt sich ex professo mit diesen Asuppim und definirt sie zu Neh. l. c. als certae apothecae, in quas thesauri et oblationes templi colligebantur et recondebantur, et quidem h. l. tales, quae erant ad januas sitae.

sämmtlich an der eben festgestellten Bedeutung des אספות. So die: wie eingeschlagene Nägel sind die „Meister der Versammlungen" (so gibt schon Luther die beiden schwierigen Wörter wieder), die Lehrer, welche den Versammlungen des Volkes vorstehen, oder auch: die Theilnehmer der (gelehrten) Versammlungen (Gesenius). Abgesehen von dem Unpassenden des Sinnes — die Lehrer oder die Gelehrten sind wie hereingeschneit —: אספות heißt nicht Versammlungen. Nach A. soll בעלי אספות nicht Subject seyn, sondern Apposition und nähere Bezeichnung der Nägel: qui ipsi clavi sunt domini collectionum, i. e. instrumenta v. media firmiter res combinantia (Geier). Das soll sehr gut passen auf die „Worte der Weisen": „da sie nicht nur das zerstreute Gemüth der Weisen heilsamlich in eins führen, sondern auch eine ganze Kirche zusammenhalten." Berleb. B. *) Aber auch bei dieser Auff. wird dem אספות eine nicht gesicherte Bed. aufgedrungen, der Gedanke schleppt nach und stört den Eindruck des einfachen Bildes der Stacheln und Nägel, bei dem nur das tief Eindringende in Betracht kommt oder trennt auch ohne Grund die Nägel von den Stacheln, endlich die Correspondenz der Sätze wird zerstört, nach der בעלי אספות, entsprechend dem דברי חכמים, Subject seyn muß. Hitzig endlich erklärt: die Gesammelten, von gesammelten Sprüchen. Aber dann paßt בעלי nicht, das parallele דברי חכמים führt auf ein Allgemeineres, und „gesammelte Sprüche" liegen in unserem Buche gar nicht vor. — Nach der begründeten Auslegung ist der Sinn der beiden Glieder der: daß die heiligen Schriften Israels das Privilegium einer tiefeindringenden Kraft besitzen, im Unterschiede von aller weltlichen Literatur, welche nur oberflächliche Eindrücke hervorzubringen und Geist und Gemüth nicht in seinen innersten Tiefen zu ergreifen vermag. Parallel ist Apoc. 1, 16, wonach aus dem Munde Christi ein scharfes zweischneidiges Schwert geht. Dies bildet zunächst nicht etwa die zum Heile herzdurchdringende Kraft der Rede ab, sondern vielmehr die vernichtende Kraft des Wortes,

---

*) Vitringa nach dem Vorgange von Coccejus: habent virtutem ecclesiam continendi in eodem sensu, quemadmodum clavi asseribus firmiter impacti aedium partes apte consertas minime vacillare et hiare sinunt.

das von der Allmacht getragen wird. Dies erhellt schon aus C. 2, 12 verglichen mit V. 16, wo das zweischneidige Schwert gegen den falschen Samen in der Kirche gerichtet ist und aus C. 19, 21, wo es der antichristlichen Heidenmacht Verderben bringt. Aber diese vernichtende Kraft des Wortes hat mit der zum Heile herzdurchdringenden Eine Wurzel, die Lebensenergie des Wortes, welches in Gott, dem Quell alles Lebens und aller Kraft, seine Wurzel hat. Gleiches gilt auch von der zweiten neutest. Parallelst. Hebr. 4, 12: „Denn das Wort ist lebendig und kräftig, und schärfer denn kein zweischneidig Schwert, und durchdringet bis daß es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens.“ Auch dort ist „die unentrinnbare Lebensenergie des Wortes“ (Delitzsch) zunächst gegen die Feinde und Verächter gerichtet, wie die warnende Hinweisung auf die Thatsachen der Mosaischen Zeit dies zeigt, in welcher der Ungehorsam gegen das Wort den Tod brachte. Aber die Kräftigkeit des Wortes nach dieser Seite geht mit der in unserer St. hervorgehobenen heilsamen Hand in Hand. Mit Recht ist aus uns. St. ein Canon für die Beurtheilung der Predigt abgeleitet, auf welche die Eigenschaften der heiligen Schrift übergehen sollen: sie ist nichts werth, wenn sie die Vergleichung mit Stacheln und Nägeln zu scheuen hat*). Ebenso haben wir hier eine Regel für das Verhalten der Zuhörer gegen die Predigt: sie sollen es sich nicht verdrießen lassen, wenn ihr Stachel in sie eindringt**). — Die Worte: „sie wurden gegeben von Einem Hirten“, geben den Grund der bezeichneten Eigenschaft der „Worte der Weisen“ und

---

*) Hieronymus: Simul et hoc notandum est, quod dicuntur verba sapientium pungere, non palpare nec molli manu attrectare lasciviam: sed errantibus et tardis poenitentiae dolores et vulnus infigere. Si cujus igitur sermo non pungit, sed oblectationi est audientibus, iste non est sermo sapientis. Verba quippe sapientium ut stimuli. — Hoc stimulo, necdum Paulum, sed adhuc Saulum puto in via confossum erroris audisse: durum tibi est adversus stimulum calcitrare.

**) Cartwr.: Hoc nos admoneat tranquillo animo Ministrorum asperiores et acriores adhortationis morsus placide ferre, et eosdem ad Deum tanquam autorem, non autem ad ministrorum morositatem (quod fieri solet) referre: denique hinc liquet scripturam et sanam doctrinam non assentari hominibus, aut corruptam naturam nostram blandimentis delinire.

der Genossen der Sammlung an, s. v. a. und zwar deshalb, weil sie gegeben sind *). Analog ist 2 Tim. 3, 16: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον u. s. w., wo aus der göttlichen Eingebung der Schrift ihre tiefeindringende Wirkung abgeleitet wird. Subject in נתנו sind „die Worte der Weisen" und „die Genossen der Sammlung": in letzterer Beziehung ist Eph. 4, 11 zu vergl.: καὶ αὐτὸς ἔδωκε (vergl. Stier z. d. St.) τοὺς μὲν ἀποστόλους κ. τ. λ. Der Hirt kann nur der Herr seyn, der als der Hirt Israels zuerst in 1 Mos. 48, 15. 49, 24 bezeichnet wird (an der letzteren St. heißt der Herr ohne Weiteres: der Hirt), ferner in Ps. 23, 1, wo nicht das einzelne gläubige Individuum, sondern Israel spricht: „der Herr ist mein Hirt", Jes. 40, 11. Jer. 31, 10. Ez. 34, 11. 12. Israel die Heerde, der Herr der Hirt, das ist ein besonders bei den exilischen Schriftst. sehr gewöhnliches Bild. Bei jeder andern Deutung verliert man sich in das Gebiet des Rathens. Als Hirt, als liebender Versorger seiner Gemeinde, hat Gott ihr die Heilige Schrift gegeben **). Die Hervorhebung der Einheit des ersten Urhebers bildet den Gegensatz gegen die Vielheit der nächsten Verfasser, welche in dem: die Genossen der Sammlung, zu Grunde liegt. — V. 12. „Und übrigens": die Darbietung ist vollendet, es bleibt nur noch die Aneignung übrig. „Mein Sohn", Berleb. B.: lieber Leser, wer du bist, den ich als Vater will erinnert haben. „Nimm von ihnen Belehrung." מהמה bezieht sich auf den vorigen Vers, in dem von dem Ganzen der Heiligen Schrift die Rede ist. Unrichtig also Elster: „In V. 12 räth Koheleth, sich mit der einfachen Wahrheit zu begnügen, die in seinem Buche ausgesprochen ist." Das vorliegende Buch kommt nur als Theil in einem umfassenden Ganzen in Betracht.

---

*) Cartwr.: Omnium autem verbi encomiorum nullum majus est, quodque omnium aliarum laudatissimarum virtutum fons et causa est, quod postremo loco ponitur: nempe quod omnes Dei sermones, utcunque per varia Prophetarum organa et instrumenta ad nos perveniant, ab uno pastore Christo nobis donati sint.

**) Cartwr.: Est enim verbum Dei pabulum et veluti tenera herba, qua pascuntur pii ad vitam aeternam.

נזהר kam in der Bed.: sich mahnen lassen, vor in C. 4, 13. In derselben Bed.: sich mahnen lassen, durch das Wort Gottes, findet es sich in Ez. 3, 21. 33, 4. 5. 6. In Ps. 19, 12, auf welche St. hier bestimmt angespielt zu werden scheint, heißt es von den geoffenbarten Geboten Gottes: „auch dein Knecht wird durch sie gemahnt" *). Luther übersetzt: „hüte dich mein Sohn vor andern mehr", und diese Erkl. ist noch von Gesenius gebilligt worden. Man kann für die Auffassung des יותר מן sich auf Esth. 6, 6 berufen, für die Bedeutung des Verbi auf das Chaldäische. Allein es liegt am nächsten, יותר nicht anders zu fassen, wie in V. 9, und für die angenommene Bedeutung des נזהר sprechen zu entschieden die Parallelst.; die Bed.: sich hüten, kommt im Hebräischen Sprachgebrauche nicht vor. — Der Anmahnung zur rechten Nutzung der heiligen Schriften folgt die Abmahnung von der Beschäftigung mit der weltlichen Literatur **). „Viel Büchermachens hat kein Ende": es ist das Wesen der Weisheit dieser Welt, daß sie in den höchsten Fragen, um die es sich hier allein handelt, nie zu einem Abschluß, zu einem gesicherten Resultate, zur Ruhe kommt, daß da immerdar gelernt, nimmer zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen wird, so daß es trostlos ist, wenn man sich dieser Literatur hingeben, in ihr den Aufschluß der Räthsel des Erdenlebens suchen will. — „Und viele Begier ist Ermüdung des Fleisches." להג kommt nur hier vor. Das Verbum heißt im Arabischen: begierig seyn, die Beziehung auf den Wissensdurst liegt hier nicht in dem Worte, sondern in dem Zusammenhang: viele Begier nach jener heidnischen Bücherfülle. Vor der „Ermüdung des Fleisches" wird nicht im Interesse der Trägheit gewarnt. Wenn einer über das Gesetz Gottes nachsinnt Tag und Nacht, Ps. 1, so geht das auch nicht ohne „Ermüdung des Fleisches" ab. Aber man soll sich solcher Ermüdung

*) Cartwr.: Unde et pater ejus hanc laudem doctrinae Dei tribuit Ps. 19, quod Dei servus eadem cautus et commonitus redditur.

**) Hieronymus: Exceptis his verbis, quae ab uno pastore sunt data, nihil tibi vindices. Alioqui, quaerenti multa, infinitus tibi librorum numerus occurret: qui te pertrahat ad errorem et legentem frustra faciet laborare.

nur da unterwerfen, wo wirklich Reelles errungen wird. Hier aber gibt es Ermüdung des Fleisches und nichts weiter, es ist eine bloße Sisyphusarbeit, sie schafft keinen wahrhaftigen Gewinn für den aus Gott stammenden Geist*). — Man hat behauptet, die Worte: viel Büchermachens u. s. w. deuten darauf hin, „daß man zu jener Zeit schon die Einfachheit der göttlichen Offenbarungsweisheit durch eine unfruchtbare weitschweifige Schulgelehrsamkeit zu verbilden anfing", aber daß die Polemik nicht gegen eine einheimische Literatur gerichtet ist, erhellt schon aus der Thatsache, daß die Rabbinische Satzungsweisheit Jahrhunderte lang nur mündlich fortgepflanzt wurde und eine ausgedehnte Literatur derselben sicher zur Zeit des Verf. noch nicht vorhanden war, so spät man auch den Ursprung des Buches setzen mag. Daß die Polemik vielmehr gegen die falsche Weisheit gerichtet ist, die aus der Heidenwelt unter Israel herüberzudringen drohte, zeigt C. 7, 26 und der Gegensatz der Israelitischen und der heidnischen Weisheit, der schon in den Proverbien vorliegt. Andere, welche die Worte richtig auf heidnische Literatur beziehen, schließen daraus, daß das Buch erst am Ende der Perserherrschaft verfaßt sein könne. Aber daß die heidnische Vielschreiberei damals größer gewesen wie gegen die Mitte, wird sich nicht nachweisen lassen. Wie umfassend und zugleich wie nichtig und unfruchtbar schon in den älteren Zeiten die Aegyptische Literatur war, haben die neueren Untersuchungen außer Zweifel gestellt. Die heilige Bibliothek zu Theben hatte nach Diodor 1, 49 die Aufschrift: Apotheke der Seele, ψυχῆς ἰατρεῖον.

V. 13. Der Spruch hier correspondirt dem Anfange des Epiloges in V. 8. Dort die Nichtigkeit alles Irdischen, hier wird das Band zu Gott als das Wesenhafte hingestellt. „Das Ende der Rede, das Ganze wollen wir hören": סוף — ein Wort, das außer Jo. 2, 20 im vorexilischen Sprachgebrauche nicht vorkommt, im Hebräischen überhaupt außer hier und bei Joel nur 2 Chron. 20, 16, mehrfach aber im Chaldäischen des Daniel —

*) Cartwr.: Quorum ex lectione, praeter taedium et tui ipsius fatigationem, nullum fructum percepturus es.

heißt nicht die Summe, sondern das Ganze. Doch wird an das ausdrücklich als solches bezeichnete Ende nur ein Gedanke von durchgreifender Bedeutung gesetzt werden, und daß das Ende zugleich die Summe ist, wird nachher noch ausdrücklich gesagt. דבר ist jedenfalls die bestimmte Rede, wie sie in unserem Buche vorliegt. Der Artikel kann fehlen, wenn „die Bestimmung nach dem Zusammenhange vorausgesetzt werden mag und daher für überflüssig gehalten wird", Ew. Da כל eigentlich Nomen ist, so darf nicht erklärt werden: der ganzen Rede, vielmehr ist הכל Apposition und besagt, daß in dem Ende der Rede das Ganze beschlossen ist, hebt noch ausdrücklich hervor, daß der Endgedanke der Grundgedanke. Unter das: fürchte Gott, kann auch die so oft wiederholte, an den Murrsinn gerichtete Aufforderung subsummirt werden, sich des Lebens zu freuen. Denn was ist es anders als Gottesfurcht, willig zu tragen, was Gott auferlegt hat, sich darüber mit einem: „der Herr gab und der Herr nahm" hinwegzusetzen, und, dem Augenblicke lebend, von Sorge und Furcht frei, freudig zu genießen, was er freundlich darbietet. Alles mürrische Wesen ist Gottlosigkeit. נשמע ist die Pausalform der 1 Plur. Fut., vergl. Jos. 24, 24. Jer. 42, 6. — „Gott fürchte und seine Gebote halte, denn das (sollen) alle Menschen." Viele Ausl. erklären: denn das ist der ganze Mensch, Ewald: „als worin der ganze Mensch bestehe oder als das wahre Einfache, was für den ganzen Menschen genüge, und worin alles andere Menschliche enthalten sey." Elster: „Darin beruht des Menschen ganzes Wesen, darauf ruht sein ganzes Schicksal" *). Allein so ansprechend dieser Sinn ist, so wird es doch vielmehr bei Luthers Uebers. bleiben müssen: „Denn das gehört allen Menschen zu." Denn das so oft vorkommende כל אדם und כל האדם heißt immer und ohne Ausnahme: alle Menschen, nie

*) Einen guten Commentar gewährt für die also aufgefaßten Worte der Ausspruch des Lactantius, instit. 6, 1: Id enim est hominis officium, in eoque solo summa rerum et omnis beatae vitae ratio consistit: quandoquidem propterea ficti et inspirati ab eo sumus, non ut caelum videremus et solem, quod Anaxagoras putavit; sed ut artificem solis et caeli, Deum, pura et integra mente coleremus.

der ganze Mensch *). Gegen diese Instanz kommt die Härte der Ellipse: das (sollen) alle Menschen, gar nicht in Betracht. Solche Härten finden sich in der späten Sprache unseres Buches nicht selten **). Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, ist für alle Menschen, weil alle sein Bild an sich tragen und nur durch den Zusammenhang mit dem Urquell ihres Daseyns wahrhaft leben und gedeihen können, auch der vernichtenden Strafe unterliegen müssen, wenn sie diesen Zusammenhang freventlich zerstören. Dies letztere wird ausdrücklich hervorgehoben in dem als Motivirung der Ermahnung auftretenden V. 14. — „In's Gericht über alles Verborgene", על ist im weitesten Gebrauch von dem Substrate und Objecte, so daß also über s. v. ist a. betreffend. Daß das Gericht hier vorzugsweise das jenseitige ist, erhellt aus dem correspondirenden V. 7, wo schon von dem Erscheinen des von dem Körper losgetrennten Geistes vor Gott die Rede war, damit er dort die Vergeltung für seine Werke empfange, vergl. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. Apgsch. 17, 31. Doch hat man keinen Grund, bei dem jenseitigen Gerichte allein stehen zu bleiben, vielmehr ist an das Gericht im weitesten Umfange zu denken, wie es in der Zeit beginnt und in der Ewigkeit sich vollendet. Die Erwähnung des „Verborgenen" spricht nicht etwa für die Beschränkung auf das jenseitige Gericht. Denn in Ps. 90, 8 heißt es von dem Gerichte, welches durch die Geschichte geübt wird: „Unsere Missethaten stellest du vor dich, unsere verborgene Sünde vor die Leuchte deines Angesichtes." Die umfassende Beziehung des Ausspruches wurde schon von Luther erkannt: „Er

---

*) כל אדם 3 Mos. 16, 17. Hi. 21, 33. 36, 25. 37, 7. Ps. 39, 6. 12. 64, 10. Jer. 10, 14 u. a. St., כל האדם C. 7, 2. 1 Mos. 7, 21. 2 Mos. 9, 19. 4 Mos. 12, 3. 16, 29. 32. Richt. 16, 17. 1 Kön. 8, 38.

**) Hieron.: Ajunt Hebraei, quum inter caetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt, et hic liber obliterandus videretur, eo quod vanas assereret Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum auditu esse promtissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.

redet aber hier nicht allein vom Gericht am jüngsten Tage, sondern nach Brauch der Schrift insgemein vom Gerichte. Alles hat sein Urtheil und Stündlein bei Gott, dem niemand kann entgehen. Also Arius und alle Ketzer sind schon gerichtet; allein daß es am jüngsten Tage vor allen Creaturen, Engeln und Menschen noch klarer offenbar werde, wie Gott der Herr jetzund schon in der Zeit der Heimsuchung ihre Sünde und Schande hat aufgedeckt, daß nun kein Bergens mehr ist."

Berleb. B.: „O wie hochnöthig ist das nicht für unsere leichtsinnige Natur allzeit zu erinnern und sich erinnern zu lassen, damit uns nie aus dem Sinn komme die bevorstehende schwere Rechnung, die wir nicht umhin können! Wie leicht mag sie einen oder den anderen überfallen, ehe er sich's versiehet! Und wie sollen wir denn nicht immer darauf geschickt seyn, wo wir anders nicht zu Schanden werden wollen, sondern eine selige und erwünschte Sentenz erlangen."

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

Hengstenberg, Ernst Wilhelm,

Der Prediger Salomo

Berlin 1859